GEBED ALS LOFPRIJZING

IN LEER EN PRAKTIJK VAN DE KERK

GEBED ALS LOFPRIJZING

IN LEER EN PRAKTIJK VAN DE KERK

Diese Kopie wurde nur zum eigenen und persönlichen Gebrauch angefertigt (§§ 53, 54 des Urheberrechtsgesetzes der Bundesrepublik) und darf nicht für gewerbliche Zwecke verwendet werden.

PROMOTOR :

PROF. DR. C. A. BOUMAN

COPROMOTOR :

PROF. MAG. DR. E. C. F. A. SCHILLEBEECKX O.P.

GEBED ALS LOFPRIJZING

IN LEER EN PRAKTIJK VAN DE KERK

AKADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR
IN DE GODGELEERDHEID
AAN DE KATHOLIEKE UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN,
OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS,
Mr. S. F. L. BARON VAN WIJNBERGEN,
HOOGLERAAR IN DE FAKULTEITEN DER RECHTSGELEERDHEID
EN DER SOCIALE WETENSCHAPPEN,
VOLGENS BESLUIT VAN DE FAKULTEIT DER GODGELEERDHEID
IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN
OP VRIJDAG 1 NOVEMBER 1968,
DES NAMIDDAGS TE 2 UUR

DOOR

ADRIANUS JOHANNES MARIA BLIJLEVENS C.SS.R.

GEBOREN TE MADE-DRIMMELEN (N.-Br.)

CENTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN

D 50/259

Stadt- u. Univ.-
Frankfurt/Main

Dank aan de stichting „Benevolentia", die het mede mogelijk heeft gemaakt tot de uitgave van deze studie te komen

69/6784x

Aan hen die mij een steun waren

INHOUD

Inleiding 1

I. TOT AAN DE MIDDELEEUWEN

1. VERCHRISTELIJKING VAN HET JOODSE GEBED 5

Meer algemene oriëntatie 7

De Beraka 13

Algemene struktuur 15; de Berakoot van de Tefilla 17

De Tefilla in Mt 6, 9-13 en Lk 11, 2-4 21

Gebed des Heren 23

De verchristelijkte Beraka 25

Didache 9-10 27; passages over broodvermenigvuldiging, episode te Emmaus en instelling van de eucharistie 29; getuigenis van het N.T. over gebeden van Jesus zelf 31

Εὐχαριστία *en* εὐχαριστεῖν *bij Sint-Paulus* 35

De teksten in de verschillende brieven; de verklaring van Hamman 37

Εὐχαριστία *en* εὐχαριστεῖν *in de oudere traditie van de kerk* . . 47

Apologie van Justinus 49; Traditio Apostolica 50; Testamentum Domini 52; Constitutiones Apostolorum VIII 54; west- en oost-syrische anaforae 54; termen in gallikaanse dokumenten 56; anaforae in het westen 56; Sanctus 56; „sacrificium laudis" 57

De hymnische aanroepingen 59

Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis 61; Paulus 62; Apokalyps 64; psalmi idiotici 64.
Profeteren en glossolalie in het N.T. 66
Terugblik op het O.T. 69

De lofprijzing in de gebedsdiensten 71

Constitutiones Apostolorum VII 73; morgendiensten 73; Alleluia 73; traditie der voorbeden: ad Cor I 76, Euchologion van Serapion 78, „Clementijnse liturgie" 78, Orationes sollemnes van de romeinse traditie 78, Deprecatio Gelasii 79

2. PATRISTIEKE DOKTRIEN 81

Inleiding 83

Het gebed als lofprijzing 85

Tertullianus 87; Clemens van Alexandrië 89; Origenes 90; ps.-Clementina 93; Gregorius van Nyssa 94; Evagrius 96; Augustinus 97; Leo de Grote 100; Diadochus 103; ps-Dionysius 105; Dorotheus 107; Gregorius de Grote 109; Maximus Confessor 110; Symeon de Nieuwe Theoloog 113.
Regel van Benedictus 114; akoimeten 116; „laus perennis" in het westen 117

Het Gebed des Heren 119

Inleiding op de patristische verklaringen 121; Tertullianus 121; Cyprianus 123; Origenes 125; Ambrosius 125; Augustinus 126; Cassianus 128; Maximus Confessor 130

II. DE MIDDELEEUWEN EN DAARNA

1. DE OUDE GESCHIEDENIS LOOPT DOOR 135

Inleiding 137

Doorwerking van monachisme en patristieke thematiek 139

Algemene karakteristiek 141; Jean de Fécamp 143; Anselmus 144; Petrus Damiani 144; Bernardus 145; Franciscus van Assisi 145; Jacopone da Todi 146

De mystieke traditie 149

Inleiding 151; Gertrudis van Helfta 152; Mechtildis van Maagdenburg 153; mystici uit het Rijnland 155; Moderne Devotie 157; de „Peerle" 159; spaanse mystiek 161; Franciscus van Sales 165; franse school 166; kritische aantekeningen 173.
Hesychasme 176

De middeleeuwse scholastiek 183

Ter oriëntatie 185; Thomas 185; de aandacht bij het gebed 190; Bonaventura 193

2. MIDDELEEUWS „SENTIMENT RELIGIEUX" UITGEZUIVERD EN DOORWERKEND 199

Inleiding 201

Reformatie en contra-reformatie 203

Luther 205; Calvijn 211; Bucer 214; „Preces Privatae" van Lancelot Andrewes 216.
Koncilie van Trente 218; katechismus van Trente 221

Eredienst in de vroomheid der zeventiende en achttiende eeuw . . 225

Bona 227; Le Brun 228; jansenisme: Rituale van Alet 233, Duguet 235; quiëtisme 237; „neo-gallikaanse" missaals en breviers 239, franse katechismussen 240, duitse en nederlandse gebedenboeken 243; het verschijnsel van de barok 247; Alfonsus van Liguori 250

De tijd van de Verlichting en van de negentiende eeuw 255

„Aufklärung": algemene karakteristiek 257, Brunner 258, Sailer 258, von Wessenberg 260; vanaf Romantiek tot aan eind XIXe eeuw: kenmerkende verschijnselen 262, Guéranger 265, invloed van Beuron 268; XXe eeuw: Beauduin 269, akties in België en Nederland 271, Guardini 272, kerkelijke dokumenten 275

„Lofprijzing" in kerkelijke dokumenten betreffende de romeinse liturgie 1903-'63 277

Sleutelwoorden zoals: „cultus 279, „pietas" 288, „divinum officium" en „opus Dei" 297, „religio" 303, „gloria" (laus) Dei" 305.
Opvattingen betreffende taak en aard van de lofprijzing 317

III. OVERWEGINGEN EN GEVOLGTREKKINGEN

EREDIENST ALS ONTMOETING TUSSEN GOD EN MENS . . 327

De huidige vraag naar beleefbaarheid en vormgeving 329

Moeilijkheden vanuit hedendaags denken over God, mens en wereld 331; positieve uiteenzetting; publikaties zoals die van Schoonenberg, Schillebeeckx en K. Rahner 332; „gedenken" en „verwachten" als thema's van de tegenwoordigheid Gods 342

De partners: God en mens 347

God: zoals Hij zich in concreto openbaart 349; de Onzienlijke 350; „per Christum" 350; „in unitate Spiritus Sancti" 356; gebeden tot God Vader, Christus de Heer en de Heilige Geest in de christelijke traditie 361.
De mens: „Adam" 366, „beeld Gods" 367, beide op nieuwe wijze in Christus 370; eenheid van geest-lichaam 369, staande in het universele Verbond 372, in het bijzonder gekonkretiseerd in „kerk" 374, door Christus (374) 379 in de Heilige Geest 379; spanning tussen persoonlijk en sociaal aspekt 381.
Samenvatting 381

De Godsontmoeting in de christelijke cultus 383

Ontwikkeling in de geschiedenis van het heil: in het O.T. 385, in het N.T. 389; Godsontmoeting en ontmoeting van de mensen onderling 393; beeldend karakter van de uitdrukkingen Godsontmoeting (393) als: offer 394, „commercium" en dergelijke 395.

Nadere explicitering van de Godsontmoeting als akt van de mens : verwondering als „principium" 397, gerichtheid 398 in eerbied 399; gebonden aan konkrete realia 401

De prioriteit van de lofprijzing 405

Bipolariteit der menselijke existentie 407; gevolg hiervan voor het gebed : smeking 408 en vooral lofprijzing 412; in deze lofprijzing is in de genetische orde Gods initiatief primair en komt in de orde der waarden Gods eer op de eerste plaats 413, treedt het eschatologische naar voren 415 en realiseert zich deelname aan de „hemelse liturgie" 417; onvervangbare waarde van de dankende lofprijzing 418 als de meest eminente akt van de mens 419, die zijn „geestelijke eredienst" brengt 421 in christelijke sekulariteit en in de cultus in engere zin 422, op bijzondere wijze in de sakramenten 425 en vooral in de eucharistie 426.
Konklusie van het geheel 427

Geraadpleegde werken 428

Zusammenfassung 433

INLEIDING

Het christelijk gebed is wel zo'n gekompliceerd gegeven, dat deze studie meer een probleemstelling is dan een afgeronde synthese. Het woord „aanzet" lijkt de bedoeling en mogelijkheden in dezen nog het meest nabij te komen. Op verschillende wijzen immers heeft men telkens weer getracht, tot een min of meer systematische visie op het gebed te komen. Meer dan ooit echter dringen zich nieuwe methoden op en worden kwesties opgeworpen. Zo reageren tegenwoordig velen tegen een christendom dat niet geëngageerd zou zijn in hetgeen mens en wereld betreft. Uitdrukkelijk zij hier vooropgesteld, dat dit veelal terecht gebeurt. Anderzijds dient benadrukt te worden, dat christen-zijn meer is dan alleen een authentieke beleving van mens-zijn in louter „binnenwereldlijke" zin. Het vraagt alle aandacht, dat de eigen betekenis van de biddende ontmoeting met God niet los staat van medemenselijkheid en openstaan voor aardse waarden. Zij gaat daarin echter niet als een anoniem element op. Juist omdat God ons tegemoet treedt als *Emmanuel*, als „God met ons", houden christenen vast aan de noodzaak van eredienst aan God. Het zou immers zinloos zijn, zich te richten tot een „God buiten ons". Gezien de konkrete Godsopenbaring daarentegen kunnen we met Hem in persoonlijke kontakt treden. De cultus aan God is de meest centrale en de innigste aktiviteit van de kerk en daarom ook van iedere individuele gelovige. Hij is de meest onmiddellijke Godsontmoeting die ons in de status van gelovigen gegeven is. Door, met en in Christus en de door Hem gezonden Heilige Geest kan en mag de mens God naderen: in de innerlijke cultus van zijn persoonlijk gebed; in de gemeenschappelijke eredienst, waarin het sociale karakter van elk bidden uitdrukkelijk tot uiting wordt gebracht. Want van de mens uit gezien is in de cultus als ontmoeting tussen God en mensen het gebed, al dan niet verbonden met rituele handelingen, een onmisbaar en daarom altijd aanwezig element. Het is dan ook van ondergeschikt belang, of het gaat over formuliergebed of niet; of er hic et nunc sprake is van „liturgisch" gebed of niet. Primair aspekt van alle gebed blijft het feit, dat God zich in erbarmende liefde over de mens heenbuigt en dat de mens op zijn beurt kan antwoorden in lofprijzing en smeking.

Dat het gebed, bijzonder als lofprijzing (met al wat dit impliceert), speciale belangstelling vraagt juist ook in verband met het authentiek beleven van de Blijde Boodschap in onze tijd, is evident. De kwestie die we ons hier moeten stellen, is: welke is *de plaats van de lofprijzing in het gebed*? Ter beantwoording daarvan moet worden uitgegaan van de praktijk en de leer van de kerk; terwijl bovendien de en marge hiervan ontstane formuleringen bestudeerd dienen te worden. Het lijkt van belang te zijn, in dit perspektief bijzonder te reflekteren op de kerkelijke dokumenten betreffende de romeinse liturgie vanaf het Motu Propio van Pius X tot en met de Konstitutie over de heilige liturgie van het tweede vatikaans koncilie. De reden hiervan is, dat deze een neerslag zijn van het algemeen geestesklimaat waarin met name de liturgische beweging opkwam en groeide. Een dergelijke methode biedt een van de mogelijkheden om hetgeen

met betrekking tot het gebed als lofprijzing leeft casu quo problematisch is, min of meer systematisch bijeen te brengen en vandaaruit de diepste fundamenten van ons biddend bestaan bloot te leggen. Uit genoemde bronnen en hun onderlinge vergelijking blijkt zoals elders, dat geen enkel theologisch onderwerp ontkomt aan voortdurende ontwikkeling.

Nadrukkelijk zij vooropgesteld, dat genoemde dokumenten in deze studie niet als door het kerkelijk gezag gestelde normen naar voren worden gehaald. Ze worden hier beschouwd als neerslag van kerkelijke traditie en van religieuze sensibiliteit van het ogenblik. Verdere specifikaties worden in dit kader achterwege gelaten. Dit geldt — het zij hier ten overvloede vermeld — ook van de Konstitutie van 1963. Deze bijvoorbeeld heeft niet de bedoeling, de doktrien over liturgie en wat daarmee samenhangt voor de toekomst vast te leggen. Integendeel, zij biedt een uitgangspunt tot verder nadenken over en tot groei in het biddend handelen der kerk.

Aansluitend op de gegevens zoals die in de bewegelijke traditie van kerkelijk doen en denken naar voren komen, wordt in het laatste hoofdstuk getracht om tot een meer afgeronde synthese over het gebed als lofprijzing te komen. Dit in de hoop, dat deze studie een bijdrage kan zijn tot een theologie van het gebed en daarmee van de eredienst in het algemeen.

I

TOT AAN DE MIDDELEEUWEN

I

VERCHRISTELIJKING VAN HET JOODSE GEBED

Van meet af aan dienen we voor ogen te houden, dat er altijd kontakt bestaat tussen de verschillende modi van het gebed; en dat bij de mens, zolang hij nog „onderweg" is, het ene aspekt niet zonder het andere kan voorkomen. Steeds moet de mens vragen om Gods hulp en vergeving. Tegelijk echter is er dagelijks de verheerlijking van God omwille van zijn heilsdaden. Alle gebed bloeit op uit de ene doch bipolaire existentie. Weliswaar legt de mens, noodlijdend als hij is, gemakkelijk nadruk op smeking en is hij geneigd om althans in de praktijk de lofprijzing te veronachtzamen. Het gewone spraakgebruik reeds schijnt in deze richting te wijzen. Immers, de woorden waarmee wij het gebed aanduiden, zijn sterker verwant aan *precatio* (in het grieks δέησις) dan aan het meer algemene *oratio* (ἐυχή)[1]. Het nederlandse woord „bidden" is, ook in het aanvoelen van zeer velen, hetzelfde als „vragen"[2]. Dit neemt echter niet weg, dat in elk bidden de lofprijzing een plaats moet innemen.

In het Oude Testament speelt het smeekgebed vanzelfsprekend een belangrijke rol. Maar daarnaast, daar dwars doorheen, komt in het bidden van het volk Gods als geheel en van iedere afzonderlijke gelovige het loven en prijzen als dominant naar voren.
Lichtgevend in dezen is een studie van VAN DER PLOEG over de literaire genres van de psalmen[3]. Deze auteur stelt zich hier met name achter de opvatting van WESTERMANN[4], die zich verzet tegen de mening van H. GUNKEL en op het volgende neerkomt:

> „Westermann explique que dans le Psautier il n'y a pas de différence entre les psaumes de louange et ceux d'action de grâces. Il observe qu'il n'y a pas de mot propre en hébreu pour „remercier"; on rend grâces à Dieu en le louant, la louange et l'action de grâce se confondent. Les genres littéraires des Psaumes ne sont pas en premier lieu des catégories littéraires ou cultuelles (p. 116), mais essentiellement l'expression des rapports fondamentaux de l'homme avec Dieu: il le loue, ou s'adresse à lui en prière pour lui demander quelque chose (*Flehen und Loben, l.c.*). Ces deux sont comme des pôles de tout parler de l'homme à Dieu; il n'y a pas de prière qui soit sans quelque louange, et pas de louange qui ne contient quelque prière, ou du mons quelque allusion à une faveur qu'on voudrait obtenir. Ces deux attitudes fondamentales, jamais isolées, sont à considérer lorsqu'on étudie les genres littéraires des psaumes qui en sont dérivés"[5].

---

[1]) Vgl. het engelse „prayer" en het franse „prière".
[2]) Vgl. het duitse „beten" en „bitten", aan welke beide werkwoorden het zelfst. naamwoord „Bitte" korrespondeert. — I.v.m. de terminologie omtrent het gebed en haar ontstaan en groei, zij hier o.m. verwezen naar P. Philippe, *L'oraison dans l'histoire,* in: L'oraison (Cahiers de la Vie Spirituelle), Paris 1947, 8-59, vnml. 11-14 (*Prière, oratio*). In dit onderzoek verwerken we overigens meerdere gegevens uit deze publikatie, waarin een eerste reeks artikelen handelt over „L'oraison d'hier et d'aujourd'hui" (p. 8-162) en een tweede over „Comment faire oraison" (p. 163-288), terwijl een vrij uitgebreide lijst van bronnen en lit. het geheel afsluit (p. 289 vv.).
[3]) J. van der Ploeg, *Réflexions sur les genres littéraires des psaumes,* in: Studia Biblica et Semitica, Theodoro Christiano Vriezen dicata, Wageningen 1966, 265-277.
[4]) C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen,* Göttingen 1963³.
[5]) v. d. Ploeg, *Réflexions* ..., 268.

De lengte van dit citaat vindt zijn rechtvaardiging in het feit, dat VAN DER PLOEG hier verschillende elementen opnoemt en in verband met elkaar brengt op een wijze die richtinggevend is voor *elke* studie over de struktuur van het gebed [6]). Illustratief lijkt in dit opzicht nog volgende uitspraak:

> „Quant aux genres particuliers, Westermann a bien dit que l'homme religieux, lorsqu'il parle à son Dieu, le loue ou le prie. Il le loue rarement sans prier, il prie rarement sans qu'il le loue" [7]).

Hiermee is aan de hand van het getuigenis der psalmen duidelijk gemaakt, dat de verscheidene modaliteiten van het gebed weliswaar hun bestaansrecht hebben maar zeer nauw met elkaar in verbinding staan. Bovendien lijkt misschien te worden gesuggereerd, dat de dankende lofprijzing een bijzondere plaats inneemt.

Met name naar aanleiding van het laatste kan men, naar het ons voorkomt, het volgende bedenken. Omdat de lofprijzing („tehilla") op een of andere manier aan elk gebed eigen schijnt te zijn, komen in oudtestamentische teksten betreffende het bidden termen als „hille" (zich verheugen, prijzen: zie bijv. 2 Kron 8, 14, Ps 21/2, 23 en Jes 38, 18) en dergelijke bij herhaling voor. Veel psalmen worden eenvoudigweg aangeduid met de benaming „lofgezangen" („tehillim"). Uitdrukkingen voor vreugde, die zich uit in jubelen en juichen, zijn schering en inslag. Karakteristiek in dit opzicht zijn 1 Sam 2, 1, Ps 5, 12 en andere Schriftplaatsen, waar het woord „alas" wordt gebruikt. Bovendien is hier te wijzen op teksten als Ps 67/8, 5 („alaz") en Ps 9/9a, 15 en 13/4, 7 („gil"). Reeds op het eerste gezicht blijkt, dat in het oude Israël de lofprijzing veel facetten bezit en in heel het bidden een speciaal karakter draagt.

De gebeden worden bijzonder gekenmerkt door hun relatie tot Gods konkrete heilshandelen. Men prijst God, juist omdat zijn macht en grootheid zich openbaart ten opzichte van Israël en van geheel de wereld. Dit gebeurt in gemeenschappelijk gezongen psalmen (bijv. Ps 97/8, 99/100 en 150) en in door een

---

[6]) Op blz. 269 van genoemd art. zet v. d. Ploeg verder het volgende uiteen. K. Barth brengt in diens *Einführung in die Psalmen,* Neukirchen 1961, p. 21, 23 en 26 eveneens de lof- en dankpsalmen tot één genre terug. A. Deissler, *Die Psalmen* I, Düsseldorf 1963, p. 15, kent slechts twee fundamentele kategorieën van psalmen, nl. lof- en smeekpsalmen ; en volgens hem is de dankzegging steeds een lofprijzing. Bovendien „R. Murphy a fait écho à Westermann, en attirant l'attention sur son *Das Loben Gottes in den Psalmen,* étude qui méritait, d'après lui, plus d'attention qu'elle n'en a reçue"; v. d. Ploeg verwijst hier naar Murphy's *A New Classification of Literary Forms in the Psalms,* in : CBQ 21 (1959) 83-89. — Hier zij verder verwezen naar A. Deissler, *Das lobpreisende Gottesvolk in den Psalmen,* in : Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit (Festschrift Hugo Rahner), hrsg. v. J. Daniélou-H. Vorgrimler, Freiburg i. Br. 1961, 17-49. Tot in details behandelt de schrijver o.m. : lofprijzing en psalmen (vnml. blz. 18, 21, 23/4 en 47); lofprijzing en smeking, m.n. hoe deze samengaan in de psalmen en de lofprijzing hierin minstens kwalitatief primair is, bijv. in Ps 45/6, 47/8, 75/6, 83/4 en 86/7 (blz. 43-47); dankende lofprijzing bij Israël in het algemeen (blz. 48/9). — Voor wat betreft het thema van de lofprijzing in de psalmen werd m.n. nog gebruik gemaakt van H.-J. Kraus, *Psalmen.* Biblischer Kommentar (A.T. XV), 2 Bd., Neukirchen 1960; J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen.* Urform und Neuinterpretation in den Psalmen (Stuttgarter Bibelstudien 18), Stuttgart 1966. Voor verdere lit., zie later.

[7]) *Réflexions* . . ., 274/5.

individu gezongen lofliederen (als Sir 42, 16vv; Ps 9/9a; 102/3; 103/4). In deze *lofprijzing* drukt de israëliet ook zijn *dankbaarheid* uit: hij prijst Jahwe omwille van diens grote dáden. In die zin geldt dus de door VAN DER PLOEG met nadruk naar voren gebrachte affirmatie, dat de „louange pure" eigenlijk nooit voorkomt.

In dit verband zij nogmaals eraan herinnerd, dat het hebreeuws geen eigen woorden bezit voor danken, dankbaarheid en dergelijke. Het omschrijft deze onder meer met termen als „jada", „hoda" en „toda", die prijzen en loven betekenen. Met name dringt zich hier de vraag op, wat de betekenis is van het vaak aangewende *hoda* en wat deze in verband met de oudtestamentische en later in het christendom doorwerkende idee van lofprijzing impliceert.
Het hebreeuwse woord *hoda* is wel te vertalen met de nederlandse term „belijden" en omspant de ver uit elkaar liggende betekenissen „(God) prijzen" en „(schuld) belijden" [8]). Er bestaat echter tussen beide betekenissen een samenhang, die bijzonder licht werpt op de plaats van de lofprijzing in het geheel van de joodse gebedstraditie. Dit is van des te meer belang, omdat het griekse equivalent ἐξομολογεῖσθαι en het latijnse *confiteri* dezelfde dubbele zin hebben overgenomen in het door de Septuagint bepaalde hellenistische-joodse en christelijke spraakgebruik.
„Belijden" in de betekenis van loven en prijzen heeft steeds God als inhoud [9]). Aan elke lofprijzing gaat een manifestatie van God vooraf, die juist de inhoud van deze „belijdenis" bepaalt. Deze innerlijke samenhang tussen lofprijzing en de daaraan voorafgaande openbaring van Gods grootheid en macht blijkt onder meer duidelijk uit de plaats die het „danklied van David" in talrijke cultische teksten inneemt:

„Prijst Jahwe, want Hij is goed,
want eeuwig duurt zijn genade".

Deze lofprijzing, die volgens 1 Kron 16, 7 door David bij het overbrengen van de Verbondskist naar de berg Sion werd opgedragen aan de zangers van de tempel, wil de tegenwoordigheid van Jahwe bestendigen [10]). Zij staat in nauwe samenhang met een epifanie van Jahwe, die aan haar voorafgaat [11]) en op haar volgt [12]). Zij wordt weliswaar aan God zelf gebracht, maar toch altijd „in der Weise, dass vor der Öffentlichkeit der Gemeinde, des Volkes, der ganzen Welt die Taten Gottes verkündet werden" (BORNKAMM) [13]). Daarom kan men stellen, dat het kernstuk hier gevormd wordt door het belijdend verhalen van hetgeen

---

[8]) Zie hiervoor en voor hetgeen volgt m.n. G. Bornkamm, *Lobpreis, Bekenntnis und Opfer*, in : Apophoreta (Festschrift Ernst Haenchen ; BZNW 30), hrsg. v. W. Elstester-F. Kettler, Berlin 1964, 46-63.
[9]) Slechts op weinig plaatsen zijn mensen objekt van prijzen ; Gen 49, 8; Ps 44/5, 18; 48/9, 14. In elk geval echter wordt hier op menselijke verhoudingen een sakrale manier van spreken overgebracht.
[10]) Vgl. 1 Kron 16, 37; 23, 30.
[11]) 2 Kron 5, 11-14; 7, 1 v.
[12]) 2 Kron 20, 21 v.
[13]) *Lobpreis, Bekenntnis und Opfer*, 48. Vgl. H. Mand, *Die Eigenständigkeit der Danklieder als Bekenntnislieder*, in : ZAW 70 (1958) 185-199.

Jahwe aan groots en goeds heeft gedaan. Afgezien van de verschillende vormen van zulke „belijdenissen" [14]), kan men zeggen, dat zij in dankbaarheid en vertrouwen de fundamentele houding van lofprijzing aan God tot uitdrukking brengen.
Al heeft „hoda" in de meeste oudtestamentische Schriftteksten de zin van lofprijzen, daarnaast vinden we ook die van „schuld belijden". Hier zijn met name plaatsen te noemen als Ps 31/2,5; Spr 28, 13; Jos 7, 14 en Esdr 10, 11. Dit is te verklaren vanuit het feit, dat ook aan de schuldbelijdenis een manifestatie van Gods macht voorafgaat [15]). Zonder op alle karakteristieken van zo'n schuldbelijdenis in te gaan, kan men, naar het mij voorkomt, in elk geval enkele saillante gegevens als volgt samenvatten.
Degene die zijn schuld belijdt moet door zijn bekentenis aan anderen verkondigen, dat God zich aan hem gemanifesteerd heeft in een oordeel; dit oordeel wordt dan aldus een epifanie van Jahwe voor de wereld. Terwijl de schuldige in gebed zijn schuldig-zijn belijdt, belijdt hij daarom de naam van Jahwe (1 Kon 8, 33.35). Bornkamm drukt het daardoor geïmpliceerde bondig uit:

> „Der Preis Gottes, die Proklamation seiner Macht ist darum auch im Schuldbekenntnis das eigentliche Ziel. Mindestens der Möglichkeit nach gehört darum auch zum Schuldbekenntnis die Doxologie, wie etwa die hymnischen Eingänge der Bussgebete Neh 9, 5ff., im Gebet Manasses oder die Doxologien im Amosbuch 4, 13; 5, 8; 9, 7 zeigen" [16]).

De prioriteit van de lofprijzing komt nog naar voren in oudtestamentische teksten waarin een nauwe samenhang tussen „hoda" en offer te bespeuren is. Zo vindt men in verschillende psalmen kritiek op het offeren van dieren. Deze kritiek echter gaat tegelijk gepaard met het geven van een nieuwe zin aan het brengen van een offer. Hier dienen met name passages vermeld te worden als Ps 39/40, 7vv; 50/1, 7vv; 68/9, 31vv. De kritiek betreft offers die niet wettelijk voorgeschreven waren. In de plaats van zulke offers nu treedt het brengen van een lof- en danklied, dat zelf als offer wordt beschouwd (Ps 49/50, 14.23; 68/9, 31v). Aldus wordt de lofprijzing zelf als een offer gezien.
Wat van de lof- en dankliederen geldt, is in dezen ook van toepassing op de klaagliederen. In dit perspektief zijn teksten illustratief als Ps 7, 18; 25/6, 12; 41/2, 6; 42/3, 5; 43/4, 8. Uit verzen als deze blijkt duidelijk, dat dank en lof in de vorm van een gelofte zijn plaats inneemt in het klaaggezang; terwijl dit laatste, in de vorm van een verhalen van de nood waaruit de klagende gered werd, in het dank- en loflied voorkomt. In het bijzonder tonen de schuldbelijdenissen, die zoals we zagen de lofprijzing Gods als laatste doel hebben, dat ook zij een aan God verschuldigd offer zijn:

> „Offer voor God is een vermorzelde geest; een vermorzeld en verslagen hart zult Gij, Jahwe, niet versmaden" (Ps 50/1, 19).

---

[14]) Zie hierover later.
[15]) Zie m.n. Jos 7; Lev 26, 27. 45; 1 Kon 8, 33. 35; Ps 31/2, 3 vv; Spr 28, 13; Dan 9, 4. 20. Van belang i.v.m. dit thema is nog altijd F. Horst, *Die Doxologien im Amosbuch,* in: ZAW 47 (1929) 45 vv., herdrukt in: „Gottes Recht". Ges. Studien zum Recht im Alten Testament, 1961, 155-166, vnml. 162 vv.
[16]) *Lobpreis, Bekenntnis und Opfer,* 52.

Men kan hier nog wijzen op het feit, dat zogenaamde oordeelsdoxologieën of -homologesen in het Oude Testament en in de laat-joodse literatuur een grote rol spelen. Voorbeelden hiervan vinden we in Jos 7, 19; Am 4, 13; 5, 8; 9, 5v [17]). Hier wordt in verschillende facetten God geprezen, terwijl nauw daarmee verbonden de smeking een plaats inneemt [18]). In deze kontekst is een passage als Dan 3, 31-4, 34, die in de jongste tijd door het Qumranfragment „Gebed van Nabonid" verrassend belicht werd [19]), van belang. Zij is een markante illustratie van het gegeven, dat „hoda" in heel de scala van zijn betekenissen de primauteit van de lofprijzing uitdrukt. Of Jahwe's macht zich openbaart tot redding of tot veroordeling, steeds moet het antwoord van de mens vóór alles dankende lofprijzing zijn.

Een ander sleutelwoord is in dit verband het werkwoord *barak*. Deze term krijgt — in plaats van de betekenis, volgens welke het een uitspreken van een woord aanduidt dat een goed voortbrengt — een nieuwe zin, namelijk het dankend lofprijzen van Jahwe. „Gezegend (*Baruk*) Jahwe" betekent dan, dat men God dankt en prijst omdat Hij Bron van zegening is [20]). Behalve in doxologieën [21]), wordt het participium „baruk" gevolgd door een betrekkelijk voornaamwoord dat de reden van de lofprijzing aangeeft. Deze reden van de uitroep „Gezegend" is steeds een manifestatie van Jahweh's wondermacht [22]): de mens wil God belijden als „Gezegende", omdat de goddelijke „beraka" zich heeft geopenbaard. Zoals het in Ps 71/2, 18 heet:

> „Gezegend is Jahwe, de God van Israël,
> die alleen wonderen doet".

Hier zijn nog teksten te noemen als Gen 24, 26v; Ex 18, 10; Ps 15/6, 7; 25/6, 12; 33/4, 4; 68/9, 31. In zulke lofprijzingen gedenkt men Gods heilshandelen tevens opdat Hij zich zijn vroegere weldaden „herinnert" en voortzet. Dit gebeurt vaak volgens een bepaald schema, dat vanwege zijn belangrijkheid speciale aandacht vraagt.

---

[17]) Vgl. hierbij Horst, *Die Doxologien im Amosbuch.*

[18]) Vgl. bijv. nog Est 13, 8 vv.

[19]) Tekstuitgave : J. Milik, in : Rev. Bibl. 63 (1956) 407 vv. Bespreking van de tekst : R. Meyer, in : ThLZ 85 (1960) 831 vv. Vgl. hierbij A. Dupont-Sommer, *Die Essenischen Schriften vom Toten Meer,* 1960, 348/9; James M. Robinson, *Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums,* in : Apophoreta, 194-235 (passim).

[20]) Zie hierover later. Zie overigens E. Bickerman, *Bénédiction et prière,* in : Rev. Bibl. 69 (1962) 524-532.

[21]) Vgl. Ps 40/1, 14; 67/8, 36; 105/6, 48. In de woorden van Noë: „Gezegend is Jahwe, de God van Sem" (Gen 9, 26) geeft het „de God van Sem" de reden van de lofprijzing aan.

[22]) Zie J.-P. Audet, in : Rev. Bibl. 65 (1958) 376.

De Beraka

We stoten hier op het verschijnsel van de joodse *Beraka*. De geschiedenis hiervan is niet licht na te gaan. Een moeilijkheid voor het historisch onderzoek is onder meer, dat in de periode vóór SIMON BEN KOSEBAH (tweede eeuw na Christus) nog een traditie van improvisatie bestond, althans onder de palestijnse joden; zo zal ook Christus in zijn Berakoot — waarover later — geïmproviseerd hebben. De naam Beraka duidt op het woord „zegenen" waarmee de joodse rituele gebedsformule begint zoals die, sinds vóór de tijd van Christus, door vrome israëlieten bij tal van gelegenheden werd en wordt uitgesproken [1]).

Het lijkt vóór alles van belang, de algemene struktuur van deze zegenformule te achterhalen. De laatste jaren hebben de uiteenzettingen van AUDET hierover bijzonder de aandacht getrokken [2]). Met hem, kunnen we de Beraka als lofprijzing — we laten hier de Beraka als daad Gods, analoog aan de schepping en deze laatste in zekere zin kompleterend (vgl. Gen 1, 28), én als impetratorische formule (vgl. Gen 27, 27v) buiten beschouwing — onderscheiden in een meer spontane „zegening" en in een lofprijzingsformule die meer is uitgebouwd.

Voorbeelden van de meer spontane „zegening" vinden we in teksten als Gen 24, 12-14 en 24, 26v. Hierin drukt zich de grondhouding van de mens uit als een aanbidding die leidt tot lofprijzing. Wat de vorm betreft, omvat zo'n Beraka twee elementen: een exklamatie en het aangeven van het motief daarvan. Het is duidelijk, dat zo'n „zegening" vooral een uitroepen van bewondering is voor een heilzaam teken van Gods macht.

De genese en de ideale struktuur van de meer uitgebouwde Beraka omvat:

1. het lofprijzend aanroepen van God naar aanleiding van, met het oog op diens weldaden;

---

[1]) Vgl. vorige alinea. — Over de Beraka, zie bijv. E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford 1925, passim; H. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* IV, München 1956²; J. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a.M. 1962⁴; La Maison-Dieu 87 (3e trim. 1966) 3-149, passim, bijv. 80/1. — Belangrijkste passages uit de oudste rabbijnse bronnen bereikbaar o.a. in de franse vert. van J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Rome 1955. — Verdere lit. zie hierna.

[2]) J.-P. Audet, *La Didachè*. Instruction des Apôtres, Paris 1958, p. 372-433; id., *Esquisse historique du genre littéraire de la „bénédiction" juive et de l' „eucharistie" chrétienne*, in : Rev. Bibl. 65 (1958) 371-399; id., *Literary Forms and Contents of a Normal* Εὐχαριστία *in the First Century*, in : K. Aland-F. Cross, Studia evangelica (T.u.U. 73), Berlin 1959, 643-662; id., *Liturgie de la parole et liturgie eucharistique*, in : Communeauté chrétienne 18 (1964) 443-474; id., *Genre littéraire et formes cultuelles de l'Eucharistie*. „Nova et vetera", in : Eph. Lit. 80 (1966) 353-385, vnml. 356-376; de overigens in verschillende punten te bekritiseren publikatie: C. Vagaggini, *Le Canon de la messe et la réforme liturgique* (Lex orandi 41), Paris 1967, passim, vnml. 8-15 (inl.), 17-67 (vert. van teksten van klassieke anaforae). — Hier zij tevens gewezen op studies die eveneens gegevens bieden i.v.m. het geheel van dit onderzoek: E. Lengeling, *Die Messfeier als Eucharistia*, in : Liturgie in der Gemeinde I, hrsg. v. P. Bormann-H. Degenhardt, Paderborn 1964, 57-68; L. Bouyer, *Eucharistie*. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique, Tournai 1966; L. Sheppard e.a., *Le Culte en Esprit et en Vérité*, Tournai 1966 (vert. v. *True Worship*, London 1963), vnml. 1-123; K. Wennemer, *Eucharistia*. Geschichte der Terminologie und Theologische Bedeutung, in : Geist und Leben 39 (1966) 108-119; P. Jounel, *La prière eucharistique de l'église romaine*, in : Notes de pastorale liturgique 68 (1967) 43-48; A. Roguet e.a., *Liturgia Eucharistica*. Teologia, storia e pastorale, Torino 1967.

2. de anamnese: het opsommen van Gods weldaden;
3. de hierdoor gesuggereerde smeekbede;
4. de doxologie, die op den duur zo'n gebed besloot. Deze slotdoxologie is allereerst een opnemen van het thema van nummer 1 en bevat veelal een hernieuwde bevestiging dat God *immers* de Machtige is [3]).

De struktuur van de Beraka in deze „klassieke" vorm is te vinden in oudtestamentische teksten als: 1 Kron 16, 4-38; Neh 9, 5-37; 1 Mak 4, 30-33; Ps 102/3 t./m. 106/7; 117/8; 134/5; 135/6; Sir 51, 1-12; Jes 25, 1-5; Jon 2, 3-10. Het hier geboden gebedspatroon van de joodse „zegening" — over deze Beraka bij uitstek zullen we het in het vervolg bij voorkeur hebben — is zeer duidelijk te herkennen in 1 Mak 4, 30-33, welke passage aldus luidt:

> „Toen hij (Judas) dit machtige leger zag, bad hij met deze woorden: 'Gezegend zijt Gij, Redder van Israël, Gij die de aanval van de reus hebt neergeslagen door de hand van uw dienaar David en die de legerplaats van de filistijnen hebt overgeleverd aan de handen van Jonatan, de zoon van Saul, en van diens wapendragers.
> Lever aldus ook dit leger over aan de handen van Israël, uw volk; mogen zij te schande worden met hun krijgsmacht en hun ruiterij. Zaai paniek onder hun gelederen en breek hun zelfverzekerdheid; mogen zij verbrijzeld worden door hun nederlaag.
> Sla hen neer onder het zwaard van hen die U liefhebben; mogen allen uw naam kennen, U prijzen in lofliederen' " [4]).

De Beraka is een lofprijzing, die God verheerlijkt als de Gezegende d.i. als Bron van zegening. Illustratief in dit opzicht is het feit, dat in de Septuagint het hebreeuwse *baruk* interpreterend wordt weergegeven hetzij met het griekse εὐλογημένος hetzij met εὐλογητός. Het laatste is een adjectivum verbale dat alleen voor God gebruikt wordt. Het drukt uiteraard niet uit dat God gezegend wordt, maar dat Hij de Bron van zegening is. Het hebreeuwse werkwoord „barak" gaat hier op in de uitgebreide scala van betekenissen van „God lofprijzen". Het latijn heeft reeds niet meer de mogelijkheid om alle nuances van de hebreeuwse uitdrukkingen en met name van het „Baruk Jahwe", „Gezegend is Jahwe", uit te drukken. Ook onze moderne talen zijn hiertoe niet in staat. Maar in de griekse tekst van het Nieuwe Testament klinkt het onderscheid tussen

---

[3]) Wel moet men dit schema met de nodige soepelheid hanteren. Maar dat het zou steunen op „une systématisation étroite dont les *a priori* d'une clarté trompeuse forcent les textes plus qu'ils ne les expliquent" (L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne* I (La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères), Paris 1966², 43, noot 76) lijkt me minstens te sterk uitgedrukt.

[4]) εὐλογητὸς εἶ, ὁ σωτὴρ Ἰσραηλ, ὁ συντρίψας τὸ ὅρμημα τοῦ δυνατοῦ ἐν χειρὶ τοῦ δούλου σου Δαυιδ καὶ παρέδωκας τὴν παρεμβολὴν τῶν ἀλλοφύλων εἰς χεῖρας Ἰωναθου υἱοῦ Σαουλ·
οὕτως σύγκλεισον τὴν παρεμβολὴν ταύτην ἐν χειρὶ λαοῦ σου Ἰσραηλ, καὶ αἰσχυνθήτωσαν ἐπὶ τῇ δυνάμει καὶ τῇ ἵππῳ αὐτῶν·
δὸς αὐτοῖς δειλίαν καὶ τῆξον θράσος ἰσχύος αὐτῶν, καὶ σαλευθήτωσαν τῇ συντριβῇ αὐτῶν·
κατάβαλε αὐτοὺς ῥομφαίᾳ ἀγαπώντων σε, καὶ αἰνεσάτωσάν σε πάντες οἱ εἰδότες τὸ ὄνομά σου ἐν ὕμνοις.

het gezegend-zijn van God en dat van de mens nog door. wanneer Zakarias God εὐλογητός noemt (Lk 1, 68) en Maria wordt aangesproken met εὐλογημένη (1, 42) [5]). In de eerstgenoemde tekst klinkt de menigte nuanceringen mee, waarin het hebreeuwse „Baruk Jahwe" God prijst als degene van wie alle zegening komt.

Hoe en in welke zin de Beraka God verheerlijkt, is onder meer te zien aan de hand van de *Tefilla*. De Tefilla (Smeking) vormt samen met het „Sjema" (de joodse geloofsbelijdenis, die begint met „Hoor, Israël") een van de kernteksten der joodse euchologie. Ze wordt vaak betiteld met de naam „Sjemone Esre", hetgeen „Achttien" aanduidt. Dit hangt samen met het feit, dat volgens de rabbijnse literatuur het aantal van deze zegeningen (waarvan de kern een voorbede is) bij hun invoering achttien bedroeg. Doch het staat wel vast, dat het er oorspronkelijk minder waren en dat de eerste en de laatste drie de oudste zijn [6]). Afgezien van de ingewikkelde kwesties omtrent de datering van de invoering der verschillende gebeden, zij hier gekonstateerd dat de invoering van de meest recente gebeden op zijn laatst haar beslag heeft gekregen in de periode onmiddellijk na de ondergang van de tempel te Jerusalem [7]). Het is overigens duidelijk, dat de Tefilla (ook wel „Amida", het gebed waarbij men staat, genoemd) zoals Jesus die bad niet alle gebeden bevatte die Paulus later in de

---

[5]) Zie hierover m.n. Bickerman, *Bénédiction et prière*, 526.

[6]) Zie bijv. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II, Leipzig 1907⁴, 526-544; L. Finkelstein, *The development of the Amidah*, in : The Jewish Quaterley Review 16 (1925) 1-42, 127-170; id., *La Keduscha et les Bénédictions du Schema*, in : Revue des études juives 93 (1932) 1-26; A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1953³ (herz. d. B. Botte), passim; Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, passim. — Zie verder in de tekstuitgaven: Strack-Billerbeck, *Komm. z. N.T.* IV, 1 (dtse vert. vlg. G. Dalman, *Die Worte Jesu* I, Leipzig 1898, p. 299-304); D. Staerk, *Altjüdische liturgische Gebete* (Kl. T. 58), Bonn 1910 (geeft de traditionele tekst vlg. de recensies van de palestijnse en babylonische Talmud); Oesterley, *Jewish Background* (de langere babylon. versie, eng. vert. vlg. Dalman); Bonsirven, *Textes rabbiniques* (fr. vert. van de palestijnse recensie, vlg. Dalman); C. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, Westminster 1964² (de moderne en de palestijnse versie, met eng. vert.). — Bijzonder zij nog vermeld D. Hedegard, *Seder R. Amran Gaon*, Lund 1951 [eng. vert. en verklaring van het oudste overgeleverde joodse gebedenboek (IXe e.)]. — Verder kan nog gewezen worden op: W. Simpson, *Jewish Prayer and Worship*. An Introduction for Christians, London 1965 (inl. op de joodse cultus in brede zin en gesystematiseerde bloemlezing van joodse gebeden uit verschillende perioden); J. Soetendorp, *Symboliek der joodse religie*. Beschrijving en verklaring der gebruiken in het joodse leven, Hilversum 1966², vnml. 107-133 (De plaats der samenkomst en zijn symbolen); voor ons onderwerp zijn hier bijz. van belang: blz. 120/1 (Het joodse gebed. Zijn inhoud, geschiedenis en samenstelling), 121-124 (De naam van het gebed), 125/6 (De geschiedenis van de liturgie), *126-128* (*Gebeden, gebonden aan tijd*), 130/1 (Kaddisj). — Vlg. Dugmore (p. 22-25) komen de laatste drie gebeden van de Tefilla voor aan het slot van de oude „Ma'amad"-dienst. Over „Ma'amad" spreekt hij aldus: „The name given to the twenty-four courses of priests. Parts of them went up to the Temple to witness the offering of the sacrifices, while the others met together in their own village and held prayers at fixed times during the day coinciding with the fixed times of sacrifice in the Temple" (p. 130/1).

[7]) Staerk, *Altjüdische liturgische Gebete*, p. 9-11; Dugmore, *The Influence . . .*, p. 24.

synagogen zou bidden. De eredienst was voortdurend in groei. Bovendien is het allerminst uitgesloten, dat in de klassieke rabbijnse geschriften, alle in Palestina of Mesopotamië opgetekend, niet genoeg rekening is gehouden met de in de diaspora gebruikelijke versies [8]). Onder meer hierom moeten we in de christelijke eredienst geen volmaakte parallel met de Tefilla van de latere Synagoog verwachten. Belangrijk echter is, dat de struktuur van het joodse gebed zich in het christelijk gebed zou voortzetten, wel het duidelijkst in de grote konsekratorische gebeden van alle ritussen en in de gewone oraties van de latijnse traditie.

De eerste drie en de laatste drie van de „Achttien" volgens de palestijnse recensie luiden in vertaling als volgt [9]):

1. „Gezegend zijt Gij, Jahwe, onze God en de God van onze vaderen, God van Abraham, God van Isaäk en God van Jakob, de grote, machtige en ontzagwekkende God, God de Allerhoogste, Schepper van hemel en aarde, ons Schild en het Schild van onze vaderen, ons vertrouwen van geslacht op geslacht. Gezegend zijt Gij, Jahwe, het Schild van Abraham".

2a „Gij zijt machtig, (Gij) die de trotsen terneerslaat, Gij de machtige en die de meedogenlozen veroordeelt, (Gij) die eeuwig leeft, die de doden opwekt, die de wind maakt om te waaien, die de dauw naar beneden zendt; die de levenden in stand houdt, die de doden levend maakt; in een oogwenk zult Gij redding voor ons doen ontspringen. Gezegend zijt Gij, Jahwe, die de doden levend maakt".

3. „Heilig zijt Gij en uw naam moet geëerbiedigd worden; en er is geen God buiten U. Gezegend zijt Gij, Jahwe, de heilige God".

16. „Zij (ons) goedgunstig, Jahwe, onze God, en verblijf in Sion; en mogen uw dienaren U dienen in Jerusalem. Gezegend zijt Gij, Jahwe, waardig om door ons in ontzag gediend (of: aanbeden) te worden".

17. „Wij prijzen U, die Jahwe onze God zijt en de God van onze vaderen, omwille van alle weldaden, omwille van de liefdevolle goedheid en de genadigheid die Gij gewrocht en getoond hebt ten opzichte van ons en van onze vaderen vóór ons; en als we zeggen: „Onze voeten wankelen", houdt uw liefde, Jahwe, ons overeind. Gezegend zijt Gij, wie het goed is te prijzen".

18. „Schenk uw vrede aan Israël, uw volk, en aan uw stad en aan uw erfdeel, en zegen ons, ons allen samen. Gezegend zijt Gij, Jahwe, die de vrede bewerkt".

In deze beden, waarvan de meeste uit de tijd vóór Christus lijken te stammen [10]), is herhaaldelijk hetzelfde schema terug te vinden. Ter inleiding staan dan lofprijzende aanroepingen, waarbij de anamnese; vervolgens de daaruit voortvloeiende smeekbeden; aan het einde een dankende lofprijzing, die teruggrijpt

---

[8]) C. Bouman, *Communis Oratio*. Problemen betreffende de vroegste geschiedenis van het christelijke smeekgebed, Utrecht-Antwerpen 1959, 8-10.

[9]) Naar de hebr. tekst in : Staerk, *Altjüdische liturgische Gebete*, p. 11-14.

[10]) N. 3 is wel uit Christus' tijd en n. 18 uit 40-70 na Christus. Vgl. Staerk, *Altjüdische liturgische Gebete*, p. 9-11; Finkelstein, *The Development . . .*, p. 19; Dugmore, *The Influence . . .*, p. 114/5, 122-124.

naar de inleidende zegening. De gebeden afzonderlijk vertonen dus in dit geval de struktuur van de Beraka, terwijl bovendien het geheel van de „Achttien" deze opbouw heeft. Dit is des te opmerkelijker omdat het hier het smeekgebed bij uitstek van Israël betreft, dat daarenboven niet alleen in synagogale diensten en bij het dagelijks tempelritueel werd gebruikt maar reeds in Christus' tijd de meest gewone vorm van dagelijks gebed was [11]). Het primaatschap van de lofprijzing komt nog hierin naar voren, dat de laatste drie gebeden volgens de rabbijnse exegeten altijd verklaard worden als *de* doxologie (met lid 17 als lofprijzing kat' exochen), die nooit verkort mag worden. Bij het tussenstuk van de Tefilla, lid 4 tot en met 15 die in het geheel van de Tefilla de eigenlijke voorbeden vormen, mag dit daarentegen wél gebeuren. Blijkbaar wordt het joodse gebed pas als *af* beschouwd, wanneer de lofprijzing het uitgangs- en het rustpunt vormt. Met dit grondpatroon van het joodse gebed zullen we steeds — min of meer duidelijk — te doen hebben.

---

[11]) Bouman, *Communis Oratio,* 9-10. Voor het laatste, vgl. Mk 11, 25; Mt 6, 5. De vrijheid van improvisatie betreft voornamelijk de smeekbeden.

De Tefilla in Mt 6, 9-13 en Lk 11, 2-4

De in het voorgaande geschetste indeling is ook terug te vinden in het Onze Vader, dat als „Gebed des Heren" het specifiek-eigen gebed van de kerk zal zijn. In de beknopte Lk-tekst komt de struktuur wel het meest saillant naar voren. De Mt-tekst echter is voor kerkelijk gebruik de gewone geworden. Van belang is in elk geval, dat volgens de algemene opvatting der bijbelverklaarders aan beide versies dezelfde reeds in het grieks vertaalde verzameling van vroegste overleveringen ten grondslag ligt. Afgezien van enkele kompromissen, lijkt de vertaling van het Gebed des Heren met doxologie zoals die in ons land in oekumenische bijeenkomsten maar ook daarbuiten funktioneert het meest acceptabele uitgangspunt in het raam van deze uiteenzetting:

„Onze Vader die in de hemel zijt,
uw naam worde geheiligd,
uw koninkrijk kome,
uw wil geschiede,
op aarde zoals in de hemel.
Geef ons heden ons dagelijks brood,
en vergeef ons onze schulden
zoals ook wij onze schuldenaars vergeven,
en leid ons niet in verzoeking
maar verlos ons van de boze.

Want van U is het koninkrijk
en de kracht en de heerlijkheid
in eeuwigheid.
Amen" [1]).

---

[1]) Vgl. hierbij J. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament.* Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik, Freiburg i. Br. 1963², p. 3, 29, 30, 33, 67, 154, 158, 169; W. Grossouw, *Teken van de verscheurde christenheid?,* in : Oecumene 3 (1964) 244-251, herdr. in : id., *Een overlevende uit de voortijd.* Spirituele beschouwingen, Hilversum-Antwerpen & Roermond-Maaseik 1967, 152-160; A. Verheul, *Een oecumenisch Onze Vader,* in : TvL 49 (1965) 81-84. — Voor wat betreft de toevoeging van de doxologie, zie bijv. nog O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst,* Zürich-Stuttgart 1962⁴, vnml. p. 16, noot 13. — De griekse tekst der beide recensies luidt aldus :

Mt 6, 9-13 :	*Lk 11, 2-4 :*
9. Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἁγιασθήτω τὸ ὀνομά σου·	2. Πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὀνομά σου· ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου·
10. ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θελημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·	
11. τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·	3. τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμιν τὸ καθ' ἡμέραν·
12. καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·	4. καὶ ἄφες ἡμιν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν·
13. καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.	καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

De doxologie wijkt wat betreft de formulering evident af van het genre van het Onze Vader. Ze ontbreekt in de oudste handschriften van de synoptische evangeliën. We treffen ze echter reeds aan in de Didache, zij het in kortere vorm (Did. 8, 2). In een enigszins meer uitgewerkte formulering heeft zij altijd in de praktijk van de oosterse ritussen bestaan. De doxologie is in de reformatorische vertalingen terechtgekomen doordat ERASMUS zich baseerde op jongere handschriften van het griekse Nieuwe Testament. De toevoeging van de doxologie kan in déze richting geduid worden: het Onze Vader vertegenwoordigt wellicht een oudere vorm van de Tefilla, terwijl het toevoegen van de doxologie gebeurd kan zijn onder invloed van het joodse gebruik dat zich inmiddels had vastgezet.
Wanneer we plaats en versie van het Gebed des Heren in de Didache (c. 8) beschouwen, dringen zich volgende konklusies op. Het Onze Vader is altijd een kerngebed voor formulieren bij kerkelijke gebedsbijeenkomsten. De struktuur van het Gebed des Heren met doxologie is aldus: een lofprijzende aanroeping („Onze Vader die in de hemel zijt"), die verder wordt uitgesponnen („uw naam worde geheiligd", enzovoorts, tot en met „zoals in de hemel"); een smeekbede (het tweede deel van het Onze Vader); een doxologie. De nauwe verwantschap met de joodse Beraka is duidelijk. Terwijl de toevoeging: „Driemaal daags zult gij aldus bidden" (Lk 11, 3) ons de vraag van de leerlingen in Lk 11, 1 doet verstaan in de zin van: „Heer, leer ons een Tefilla, zoals Johannes ook aan zijn leerlingen een Tefilla geleerd heeft" [2]).

---

[2]) Voor exegese van het Onze Vader, vgl. bijv. J. de Fraine, *Bijbels bidden.* De bijbelse achtergrond van grote gebeden, Brugge 1960, 7-95 (algemene inl. : blz. 9-16; gedetailleerd kommentaar op alle beden : blz. 17-95; de schrijver benadrukt genoemde struktuur van het Gebed des Heren); H. Schürmann, *Het Gebed des Heren,* toegelicht uit de prediking van Jezus, Roermond-Maaseik 1961. — Voor exegese, joodse achtergronden en de plaats van het Onze Vader in de liturgie, vgl. nog resp. J. Dupont-P. Bonnard, *Le Notre Père: notes exégétiques,* in : La Maison-Dieu 85 (1er trim. 1966) 7-35; R. Aron, *Les origines juives du Pater,* ibid., 36-40; N. Denis-Boulet, *La place du Notre Père dans la liturgie,* ibid., 69-91; W. Knörzer, *Vater unser.* Das Gebet der Christenheit — Mitte von Frömmigkeit und Leben. Gebets- und Lebensordnung des Christen nach Mt 6, 1-18 und Lk 10, 25-11, 13 (Werkhefte zur Bibelarbeit 6), Stuttgart 1966. Veel waardevols vindt men verder in : K. Barth, *La prière* d'après les Catéchismes de la Réformation (Sténogrammes de trois séminaires adaptés par A. Roulin; Foi Vivante 52), Paris 1967[3], 41-117 (Explication de l'Oraison dominicale d'après les Réformateurs), vnml. 49/50 en 114-116.

De verchristelijkte Beraka

De maaltijd was een voor de hand liggende gelegenheid waarbij de Beraka werd uitgesproken. Het is daarom alleszins te begrijpen, dat de gebedsformules die bij maaltijden werden uitgesproken, de vorm hadden van de Beraka. In de eerste plaats zullen de meer uitvoerige zegenformules bij de plechtige momenten van de maaltijd op sabbat-avond en andere feesten en wel vooral het paasfeest in de christelijke gebedstraditie doorwerken. Niet alsof deze gebeden als direkte voorbeelden voor het christelijk gebed zouden gelden. Men kan echter wel zeggen, dat men heeft vastgehouden aan het grondpatroon van de Beraka.
Een zeer oud getuigenis hiervan is te vinden in de *Didache* of „Leringen der Apostelen". De elementen waaruit dit geschrift bestaat — een samenvatting van de christelijke leer, richtlijnen voor het christelijk leven en de rituele instellingen — hebben betrekking op een christelijke situatie die althans nog in de eerste eeuw mag worden gesteld [1]). De gebeden in de hoofdstukken 9 en 10 zijn afhankelijk van joodse teksten die bij de zegening van de maaltijd werden uitgesproken. We onthouden ons van een antwoord op de kwestie, of in deze hoofdstukken al of niet de sakramentele eucharistieviering wordt beschreven [2]). Bovendien zij hier reeds terloops erop gewezen, dat we in genoemde teksten gekonfronteerd worden met de griekse woorden εὐχαριστεῖν en εὐχαριστία, termen uit het Nieuwe Testament die in de christelijke traditie een hele geschiedenis zullen doormaken en welke later in dit onderzoek nog bijzondere aandacht zullen vragen.
Van speciaal belang is het gebed van *9, 2-3*, ingeleid door de zinsnede: „Omtrent de εὐχαριστία, spreekt de zegenbede aldus" (vers 1):

> „Eerst omtrent de beker: 'Wij prijzen U, onze Vader, om de heilige wijnstok van uw dienaar David, die Gij ons geopenbaard hebt door uw dienaar Jesus. Aan U is de glorie in eeuwigheid. (Amen)'. 3. Vervolgens omtrent het gebroken brood: 'Wij prijzen U, onze Vader, om het leven en de kennis, die Gij ons geopenbaard hebt door uw dienaar Jesus. Aan U is de glorie in eeuwigheid. (Amen)' " [3]).

We herkennen hier duidelijk de struktuur van de joodse Beraka: het lovend aanspreken van God (hier: Εὐχαριστοῦμεν σοι); de anamnese door het noemen van Gods weldaden (hier: de wijnstok van David, geopenbaard door Jesus; het leven en de kennis, geopenbaard door Jesus); tenslotte een korte doxologie waarin doorgaans Gods grootheid en macht vermeld wordt om, als

---

1) Audet, *La Didachè*, passim. Vgl. hierbij Th. Klauser, *Doctrina Duodecim Apostolorum*, Bonn 194[illegible]; D. Franses, *De apostolische Vaders*, Hilversum 1941, 7-20; E. Peterson, *Über einige Probleme der Didache-Überlieferung*, in : Rivista di Archeologica Christiana 27 (1951) 37.

2) J. Prein, *De Maaltijd des Heren*. Studie over de Eucharistieviering in de apostolische tijd, Utrecht-Antwerpen 1956, 27-29; Audet, *La Didachè*, p. 377vv; vgl. verder de gedetailleerde studie : M. Decroos, *De eucharistische liturgie van Didachè 9 en 10*, in : Bijdr. S.J. 28 (1967) 376-397.

3) Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε· 2 πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου· Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπερ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδὸς σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. <Ἀμήν>. 3 Περὶ δὲ τοῦ κλάσματος· Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς και γνῶσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. <Ἀμήν>. (Ed. Audet, p. 234).

de Beraka een smeking bevat, deze bede te versterken. Hier ligt dus een belangrijke schakel tussen de joodse en de christelijke gebedstraditie: een eerste verchristelijking van de joodse Beraka [4]).

Het volledige schema van lofprijzing — anamnese — smeekbede — doxologie komt in *hoofdstuk 10* nog duidelijk naar voren, waar het met betrekking tot de slotzegen van de maaltijd heet:

> „Na verzadigd te zijn, spreekt de zegenbede aldus: 2. 'Wij prijzen U, heilige Vader, om uw heilige naam, die Gij hebt doen wonen in onze harten, en om de kennis en het geloof en de onsterfelijkheid, die Gij ons hebt geopenbaard door uw dienaar Jesus. Aan U is de glorie in eeuwigheid. (Amen). 3. Gij, almachtige Heer, hebt alles geschapen omwille van uw naam, en Gij hebt aan de mensen spijs en drank gegeven ter verkwikking, opdat zij U zouden prijzen; aan ons echter hebt Gij geestelijke spijs en drank geschonken en eeuwig leven door uw dienaar Jesus. Om alles prijzen wij U, omdat Gij machtig zijt. 4. Aan U is de glorie in eeuwigheid. Amen. 5. Gedenk, Heer, uw kerk, om haar te verlossen van al het boze en haar te vervolmaken in uw liefde, en breng haar, de geheiligde, van de vier windstreken in uw koninkrijk te samen, dat Gij haar bereid hebt. Want aan U is de macht en de glorie tot in eeuwigheid. Amen. 6. Dat de genade kome en deze wereld voorbijga. Amen: Hosanna voor het huis van David. Wie heilig is, kome; wie het niet is, bekere zich: Maranatha. Amen'. 7. Laat de profeten de zegening uitspreken zoveel zij willen" [5]).

---

[4]) Vgl., ook i.v.m. Did. 10, daarentegen Robinson, *Die Hodajot-Formel* . . ., vnml. 209-212. Schrijver ziet o.a. in Did. 9, 1 en 10, 1 een tegen de Beraka gerichte „Spitze" en in de opbouw van Did. 10, 2-5 een christelijke bewerking van de Birkat ha-Mazon waarin de Beraka vervangen zou zijn door de dankzegging. Hij moet echter daarvoor enerzijds een tegenstelling kreëren tussen εὐλογεῖν en εὐχαριστεῖν (waarover later) en anderzijds in Did. 10, 2-5 vers 3 voorop stellen; terwijl het ons voorkomt, dat hij het feit dat in Did. 9-10 een prepositionele wending voorkomt i.p.v. het in de Hodajot-formule gebruikelijke „(om)dat" (hebr.: ki; gr.: ὅτι) niet met afdoende argumenten verklaart.

[5]) Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε· [2] Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως, καὶ πιστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. <Ἀμήν>. [3] Σύ, δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων εἰς ἀπολαυσιν, ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. [4] Πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν ὅτι δυνατὸς εἶ· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. [5] Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου, τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ σύναζον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμισασας αὐτῇ· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. [6] Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Ἀμήν· ὡσαννὰ τῷ οἴκῳ Δαυίδ. Εἴ τις ἅγιος ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἐστι, μετανοειίτω· μαραναθά. Ἀμήν. [7] Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν. (Ed. Audet, p. 234 en 236.) — Bij deze noot en bij noot 3 zij opgemerkt, dat Audet εὐχαριστεῖν vertaalt met „bénir", in 10, 6 met „prononcer la bénédiction"; voor de fr. vert. van Did. 9, 1-3 en c. 10, zie resp. p. 235 en 235 en 237.

Afgezien nog van de parallellen in woordkeus en themata tussen deze gebeden uit Didache 9-10, treedt de verbondenheid van joods en christelijk gebed duidelijk aan het licht door hun gemeenschappelijke grondstruktuur. De prioriteit komt toe aan de lofprijzing, maar deze laatste is nauw verbonden met een anamnese waaruit een smeking ontstaat.
De mens Jesus, in alles „gelijk aan zijn broeders", heeft dan ook zelf de bipolariteit waarin lofprijzing en smeking verankerd liggen beleefd in een bidden dat deze signatuur draagt.

De Heer heeft tijdens zijn leven in deze wereld Berakoot uitgesproken. Dit wordt in het Nieuwe Testament slechts vermeld; met uitzondering van de johanneïsche teksten, die echter een heel eigen literair genre uitmaken. De formuleringen van deze gebeden worden door de nieuwtestamentische schrijvers niet meegedeeld. Zelfs die van de Berakoot die de Heer bij het Laatste Avondmaal over brood en wijn uitsprak, de twee gebedsformules die in de kerk zouden worden nagevolgd in het al spoedig ene eucharistische gebed, waren ook aan de eerste generaties christenen onbekend. Ongetwijfeld duidden zij op de heel specifieke betekenis van die heilige ogenblikken. In feite is er in de geschriften van het Nieuwe Testament sprake van zinspelingen op Berakoot die bij joodse maaltijden worden uitgesproken. Dit is het geval in de berichten over broodvermenigvuldiging (één bij Mt en Lk, twee bij Mk), instelling van de eucharistie (bij Mt, Mk, Lk en St.-Paulus) en „het breken van het brood" door de Heer met de leerlingen van Emmaus. Uiteraard is het de bijbelexegeten steeds opgevallen, dat in deze passages twee technische termen worden gebruikt, namelijk εὐλογεῖν (in de Vulgaat weergegeven met: „benedicere" en in het nederlands met: „zegenen") en εὐχαριστεῖν (in de Vulgaatvertaling: „gratias agere" en in onze moderne talen veelal weergegeven met: „dankzeggen"). Hierbij dient te worden opgemerkt, dat ons onduidelijk blijft of — en zo ja, in hoever — εὐχαριστεῖν als zodanig een voorgeschiedenis heeft in de joodse cultische terminologie.
Een statistiek omtrent het voorkomen van beide werkwoorden in genoemde berichten biedt volgend beeld:

Broodvermenigvuldiging:

Mt	14, 19	εὐλόγησεν	
	15, 36		εὐχαριστήσας
Mk	6, 41	εὐλόγησεν	
	8, 6		εὐχαριστήσας
	8, 7	εὐλογήσας	
Lk	9, 16	εὐλόγησεν	

Perikoop over het gebeuren te Emmaus:

Lk	24, 30	εὐλόγησεν	

Berichten over de instelling van de eucharistie:

Mt	26, 26	εὐλογήσας	
	26, 27		εὐχαριστήσας
Mk	14, 22	εὐλογήσας	
	14, 23		εὐχαριστήσας
Lk	22, 17		εὐχαριστήσας

22, 19	εὐχαριστήσας
1 Kor 11, 24	εὐχαριστήσας

Voegen we hierbij de uitdrukking τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν („de beker der zegening, die wij zegenen") zoals die in 1 Kor 10, 16 voorkomt en een technische term was voor de derde beker, dan is het des te duidelijker dat in genoemde teksten beide termen door elkaar worden gebruikt. Beide zijn klaarblijkelijk synoniem en betekenen: een rituele zegenbede uitspreken [6]). Hierbij dienen enkele kanttekeningen gemaakt te worden.

Praktisch nergens wordt bij εὐλογεῖν een duidelijk objekt aangegeven. De enige Schriftplaatsen waar dit gebeurt, zijn Mk 8, 7 (αὐτά, hetgeen op de aangebrachte visjes slaat) en Lk 9, 16 (αὐτούς, hetgeen op de broden en de visjes betrekking heeft) [7]). Εὐλογεῖν is dus onmiddellijk het „zegenen" van God, dat zoveel betekent als: de Heer, die de zegen is van alle dingen, prijzen vanwege zijn weldaden aan de mensen (anamnese) met daarin de smeking dat Hij weer zijn grootheid en macht zal tonen. Slechts indirekt is *barak* het zegenen van dingen. Het gaat hier op in heel de uitvoerige rij van betekenissen van „God prijzen" [8]).

De woordgroep εὐχαριστεῖν, εὐχαριστία komt pas in de latere boeken van de Septuagint voor, namelijk in Jdt 8, 25; Est 8, 12; 2 Mak 1, 11; 2, 27; 10, 17 en Wsh 18, 2 [9]). Waarschijnlijk komt ze hier het dichtst bij het hebreeuwse *hoda*, in de betekenis van „confiteri" als lofprijzen van God door het opsommen van diens grote daden. (Vergelijk het „Confitemini Domino quoniam bonus" in psalm 134/5.) Het aspekt van dankzegging zit er dan duidelijk in opgesloten, ofschoon het lofprijzen primair blijft. Het hebreeuws kent, zoals reeds eerder werd gekonstateerd, geen woord voor „dankzeggen"; doch de dankbaarheid klinkt in heel de resonantie van het lofprijzen door. In de evangeliën wordt εὐχαριστεῖν blijkbaar gebruikt als weergave van het hebreeuwse „hoda", omdat het door de griekssprekende joden werd aangevoeld als synoniem van *barak* (εὐλογεῖν) [10]).

---

[6]) Vgl. hiervoor m.n. H. Beyer, s.v. εὐλογέω (enz.), in : Theol. Wb. z. N.T. II, Stuttgart 1935, 751-763. Schrijver komt tot deze konklusie op p. 760 en beschouwt beide termen als vert. van het hebr. „bērēk". Afwijkende opvatting o.a. bij A. Stöger, s.v. *Dank*, in : Bibeltheol. Wb. I, hrsg. v. J. Bauer, Graz 1962² 173-180. — Voor de griekse tekst werd, zoals elders, de recensie van Eberhard Nestle zoals die door Erwin Nestle en K. Aland werd bewerkt (Novum Testamentum Graece et Latine, Stuttgart 1960¹⁹), gebruikt.

[7]) Aldus vlg. de lezing waaraan Nestle de voorkeur geeft. In het kritisch apparaat wordt als variant van εὐλογήσας αὐτὰ (Mk 8, 7) de lezing εὐχαριστησας (*D*q) gegeven en van αὐτους (Lk 9, 16) de lezing ἐπ α. (*D*(itsy(⁸) ᶜMcion : p).

[8]) Vgl. hierbij p. 16/7 van deze studie.

[9]) De term εὐχάριστός in Spr 11, 16.

[10]) Klaarblijkelijk berust het vlak na elkaar voorkomen van „benedicere" en „gratias agere" in de vrij geredigeerde instellingsberichten zoals ze in de anaforae gevonden worden, dus geenszins op een vergissing ! Zo is het „gratias agens benedixit" in de romeinse Canon Missae een soort opsiering van het instellingsverhaal, een plechtige amplifikatie, die men wil bereiken door het gebruik van twee woorden; in de meeste oosterse ritussen is er zelfs nog een derde woord aan toegevoegd, nl. ἁγιάσας. Vgl. hierbij bijv. Baumstark, *Liturgie comparée*, 65; J. Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, II, Wien 1962⁵, 243-251.

Tot dezelfde gevolgtrekkingen leidt een blik op de gebeden die in de synoptische evangeliën en in het Johannesevangelie Jesus in de mond worden gelegd. Een eerste tekst is *Mt 11, 25-27* (vgl. *Lk 10, 21v*):

> „Op zeker ogenblik nam Jesus weer het woord en sprak: Ik prijs U, Vader, Heer van hemel en aarde, omdat Gij deze dingen verborgen gehouden hebt voor wijzen en verstandigen, maar ze hebt geopenbaard aan kinderen. Ja, Vader, zo heeft het U behaagd. Alles is Mij door mijn Vader in handen gegeven. Niemand kent de Zoon tenzij de Vader, en niemand kent de Vader tenzij de Zoon en hij aan wie de Zoon Hem wil openbaren" [11]).

Lk geeft aan deze lofprijzing een bijzondere kleur, doordat hij het gebed inleidt met de woorden: „Op dat uur jubelde Hij het uit, vervuld van de Heilige Geest" (10, 21). Dit „ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι" duidt in een bepaalde richting: Jesus' lofprijzen ligt in de lijn van dat der psalmisten en profeten, die door de Geest gedreven waren. Het is een lofprijzend belijden van God als de Heer van hemel en aarde, die zich geopenbaard heeft. (Niet het verbergen, maar het openbaren staat in deze lofprijzing op de voorgrond!) Het ἐξομολογοῦμαι (aan het begin van het gebed, zowel bij Mt als bij Lk) sluit hierop nauw aan: Jesus prijst God door het uitzeggen van diens grootheid, diens gaven en wonderen van heil. Ter illustratie hiervan kan Lk 17, 16 gelden, waar van een der melaatsen gezegd wordt dat hij zich voor Jesus' voeten wierp en Hem „dankte" (εὐχαριστῶν); dit danken echter wordt in vers 15 en 18 omschreven met de griekse wendingen δοξάζων τὸν θεόν en δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ, die te vertalen zijn als: „God verheerlijkend" en „aan God eer brengen". Bovendien is het relevant, dat er een parallellisme is aan te wijzen tussen Mt 11, 25-27 en Lk 10, 21v enerzijds en Ap 11, 17v anderzijds, terwijl Sir 51 nauw verwant is met deze teksten en daarenboven alle genoemde teksten in relatie staan met de gewoonlijk „Hodajoot" genoemde liederen uit Qumran [12]). Zonder op details in te gaan omtrent deze onderlinge betrekkingen [13]), zij hier slechts nog opgemerkt dat ἐξομολογεῖσθαι in Mt 11, 25 en εὐχαριστεῖν in Ap 11, 17 het hebreeuwse *jada* weergeven en aldus het lofprijzend uitzeggen van Gods heilsmacht uitdrukken.

---

[11]) Vlg. vert. van de kath. bijbelstichting St.-Willibrord. Tenzij anders aangeg., wordt voor het N.T. van deze vert. gebruik gemaakt. — Gr. tekst van Mt 11, 25-27: Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου. Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τον υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

[12]) Vgl. O. Eisfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964³, 812.

[13]) Zie Robinson, *Die Hodajot-Formel* . . ., 196, 226-229 (met gedetailleerde opgave van bronnen en lit.).

In het vierde evangelie komt εὐχαριστεῖν in het volgende gebed van de Heer voor:

> „Jesus sloeg de ogen ten hemel en sprak: Vader, ik dank U dat Gij Mij verhoord hebt. Ik wist wel, dat Gij Mij altijd verhoort, maar omwille van het volk rondom Mij heb ik dit gezegd, opdat zij mogen geloven, dat Gij Mij gezonden hebt" [14]).

Blijkbaar heeft Jesus ook tevoren tot zijn Vader gebeden. Hierbij heeft Hij er niet aan getwijfeld, dat zijn Vader Hem verhoort (v. 22). Want de Vader verhoort Hem altijd; Jesus' gehele macht is één met God (welke eenheid uiteindelijk de eenheid van natuur als fundament heeft; 10, 30; vgl. 10, 33. 38; 14, 9 v; 17, 11. 21). De Heer spreekt nu — volgens de versie van Johannes — zijn dank uit. Maar het gaat eigenlijk om een lofprijzend belijden van Gods grootheid en macht: de Heer spreekt het gebed uit „omwille van het volk". Ook hier lopen de begrippen in elkaar over; dit in overeenstemming met het semitische denken en aanvoelen, waarin woorden resoneren in alle betekenissen die aan de ruime en onbestemde inhoud van een woordstam gehecht kunnen worden. De schrijver van het vierde evangelie drukt de volheid van de verheerlijking Gods bij voorkeur uit met de term δοξάζειν („verheerlijken", „eren", „roemen"). Dit komt naar voren in 12, 28 en talrijke teksten in het Hogepriesterlijk Gebed (c. 17). In de vorm der gebeden is, zoals in heel het vierde evangelie, de eigen aard van Johannes duidelijk te herkennen. Hierop is van toepassing hetgeen Thüsing naar aanleiding van Jo 17 zegt:

> „Der Evangelist hat die Worte des Gebetes Jesu oft durchmeditiert, hat sie in eine — ohne Zweifel sehr enge — Gebetsverbindung mit dem erhöhten Herrn hineingenommen und von ihm gewissermassen immer neu gehört; und dann hat er sie auch der Gemeinde oft vorgesprochen, bevor er sie in seinem schriftlichen Evangelium niederlegte" [15]).

Hier kan niet nader op het eigene van Johannes' getuigenis omtrent het bidden van de Heer worden ingegaan [16]). Bovendien zullen met name studies over

---

[14]) ὁ δὲ Ἰησοῦς ἦρεν τοῦς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν· πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου. ἐγὼ δὲ ἤδειν ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις· ἀλλὰ διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιεστῶτα εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπεστειλας. (11, 41b. 42)

[15]) W. Thüsing, *Herrlichkeit und Einheit.* Eine Auslegung des Hohenpriesterlichen Gebetes Jesu (Johannes 17), Düsseldorf 1962, 11.

[16]) Over Jo, zie bijv.: *kommentaren van kath. zijde:* F. Tillmann, *Das Johannesevangelium übersetzt und erklärt,* Bonn 1931[4]; M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean,* Paris 1948[8]; F.-M. Braun, *Évangile selon Saint Jean,* Paris 1950[3]; J. Keulers, *Het Evangelie volgens Johannes,* Roermond-Maaseik 1951[2]; A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes* (Regensb. N.T. 4) 1957[2] (ned. uitg.: *Het Evangelie volgens Johannes,* Bilthoven 1964); H. van den Bussche, *Het Vierde Evangelie,* 4 vol., Tielt-Den Haag, resp. 1959, 1960, 1960[3], 1960; R. Schnackenburg, *Das Johannes-Evangelium* I. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4 (Herders theol. Komm. z. N.T. 4), Freiburg i. Br. 1967[2]; *van niet-kath. zijde :* E. Hoskyns-F. Davey, *The Fourth Gospel,* London 1947[2]; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* Göttingen 1952; id., *Theologie des Neuen Testaments,* Tübingen 1956[3]; C. Barrett, *The Gospel According to St. John.* An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text, London 1955; R. Lightfoot-C. Evans, *St. Johns*

raakpunten tussen het Johannesevangelie en de gemeenschap van Qumran en een verdere ontleding van de liturgica in de rollen der Dode Zee hier nog meer licht moeten brengen [17]). De konklusie lijkt echter gerechtvaardigd, dat het joodse gebedspatroon ook in het vierde evangelie naar voren treedt; en dat binnen het geheel van lofprijzing en smeking het eminente karakter van de lofprijzing, zoals dit in de Beraka wordt uitgedrukt, ook hier gehandhaafd blijft [18]).

Gospel. A Commentary, Oxford 1956. — *Bibliografische studie :* W. Howard-C. Barrett, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation,* London 1955[4]. — *Meer alg. inleidingen :* W. Grossouw, *Het Christendom van Johannes.* Een inleiding tot de lectuur van het vierde evangelie, 's-Bosch 1942; id., *Bijbelse vroomheid.* Beschouwingen over de spiritualiteit van het Nieuwe Testament, Utrecht-Antwerpen 1964[6], vnml. 132-158; W. Howard, *Christianity According to St. John,* London 1943; C. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel,* Cambridge 1958; L. Cerfaux, *De levende stem van het evangelie in de begintijd van de Kerk,* Tielt-Den Haag 1959[2], vnml. 11-129; A. Klijn, *Inleiding tot het Nieuwe Testament,* Utrecht-Antwerpen 1961, vnml. 49-59; id., *De wordingsgeschiedenis van het Nieuwe Testament,* Utrecht-Antwerpen 1965, vnml. 57-73; Cullmann, *Urchristentum*; K. Schelkle, *Oorsprong en theologische betekenis van het Nieuwe Testament,* Roermond-Maaseik 1964, vnml. 66-83; R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie.* Der Stand der Forschung (Bibl. Handbiblioth. 2), München 1965[2], vnml. 107-124; J. Willemse, *Het vierde evangelie.* Een onderzoek naar zijn struktuur, Hilversum-Antwerpen 1965; verder o.m. versch. artt. van R. Bultmann, in : id., *Exegetica.* Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hrsg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, p. 10-35 (Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium), 55-104 (Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums), 124-197 (Untersuchungen zum Johannesevangelium). — Deze rangschikking is noodzakelijk niet geheel adekwaat. I.v.m. ons onderwerp zij nog bijzonder verwezen naar W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (NTe Abhandl. 21, Heft 1/2), Münster i. W. 1960, vnml. 193-204, 219-221; id., *Herrlichkeit und Einheit,* vnml. 9-13, 23-38, 46-51. — De hier aangeg. lit. biedt ook oriëntering voor andere gedeelten van deze studie.

[17]) Zie resp.: *1)* W. Grossouw, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament,* in : Stud. Cath. 26 (1951) 289-299; F.-M. Braun, *L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Communeauté de l'Alliance,* in : Rev. Bibl. 62 (1955) 5-44; G. Baumbach, *Qumrān und das Johannes-Evangelium.* Eine vergleichende Untersuchung der dualistischen Aussagen der Ordensregel von Qumrān und des Johannes-Evangeliums mit Berücksichtigung der spätjüdischen Apokalypsen, Berlin 1957; *2)* J. Jungmann, *Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von 'En Fescha,* in : ZKTh 75 (1953) 215-219; J. van der Ploeg, *Vondsten in de woestijn van Juda — De rollen van de Dode Zee,* Utrecht-Antwerpen 1957, 123; H. Haag, *Die Handschriftenfunde aus der Wüste Juda,* in : Arch. f. Liturgiewiss. 2 (1958) 266/7.

[18]) Over teksten uit de Apokalyps wordt verderop in dit onderzoek gesproken.

Εὐχαριστία *en* εὐχαριστεῖν *bij Sint-Paulus*

Onder de apostelen treedt Paulus sterk naar voren als de theoloog van het gebed. Hierbij valt op, dat hij voorkeur lijkt te hebben voor de termen εὐχαριστία en εὐχαριστεῖν. Deze woorden immers komen bij de synoptici betrekkelijk zelden voor (zie boven), in het Johannesevangelie slechts één enkele keer, in de Handelingen der Apostelen twee maal, in het Boek der Openbaring drie keer en in de Katholieke Brieven zelfs helemaal niet. In de brieven van St.-Paulus daarentegen — we verdiepen ons hier niet in tekstkritische vragen omtrent de mate van auteurschap van Paulus met betrekking tot bepaalde brieven of gedeelten daarvan — vinden we genoemde woordgroep tot vier en dertig keer terug.

De kwestie is nu, of deze termen bij Paulus een andere betekenis hebben dan in de totnutoe beschouwde teksten. Vooral van liberaal-protestantse zijde namelijk heeft men de stelling geponeerd, dat Paulus een heel nieuw stempel heeft gedrukt op de eucharistieviering en onder invloed van het hellenisme de termen εὐχαριστία en εὐχαριστεῖν in het christelijke spraakgebruik heeft binnen gebracht. Van katholieke zijde verscheen enkele jaren geleden een studie van de hand van Hamman, die in dezelfde richting gaat [1]). In deze belangrijke publikatie over het gebed in het Nieuwe Testament en in de kerk gedurende het tijdvak der apostelen stelt deze auteur, dat in de Oude Kerk en met name door Paulus de joodse idee van „lofprijzing" opzettelijk is omgebogen tot „dankzegging" [2]). Zijn opvatting kan in de volgende vier punten worden samengevat:

1. De termen εὐχαριστία en εὐχαριστεῖν stammen niet uit de joodse diaspora, maar zijn christelijke „nieuwvormen" die zelfs een breuk betekenen met de joodse traditie.
2. In de evangeliën is εὐχαριστεῖν als synoniem van εὐλογεῖν ingevoerd vanuit een reeds bestaande cultuspraktijk.
3. Speciaal St.-Paulus heeft de term εὐχαριστία ingevoerd om de sakramentele eucharistieviering aan te duiden.
4. Het nieuwe hiervan is, dat tussen εὐχαριστεῖν en εὐλογεῖν dezelfde afstand bestaat als tussen het (volmaakte Pascha van het) Nieuwe Verbond en het (voorafbeeldende Pascha van het) Oude Verbond. Εὐχαριστεῖν heeft dus een vollere betekenis dan εὐλογεῖν, die het best wordt weergegeven met „dankzeggen". Dit nieuwe aspekt komt tot uitdrukking in het feit, dat εὐλογεῖν God als logisch subjekt heeft en dat εὐχαριστεῖν daarentegen de mens als subjekt heeft [3]).

---

[1]) A. Hamman, *La Prière* I (Le Nouveau Testament), Paris-Tournai 1959. De hierin te vinden opvatting werkt door in dl. II (Les trois premiers siècles), Paris-Tournai 1963. Voor wat betreft de stellingname van James Robinson, zij hier verwezen naar diens art. *Die Hodajot-Formel . . .*, vnml. 201-204. — I.v.m. de te behandelen problematiek, bijz. m.b.t. de berichten over de instelling van de eucharistie, zie bijv. nog F. Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht*, Münster i. W. 1928; A. Arnold, *Der Ursprung des christlichen Abendmahles im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung*, Freiburg i.Br. 1939[3]; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Berlin 1955[3]; Prein, *Maaltijd;* J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967[4]; Cullmann, *Urchristentum*.

[2]) Zie vnml. p. 291-294.

[3]) Deze opvatting o.a. bij : Stöger, *Dank*.

Het komt mij voor, dat de problematiek ingewikkelder ligt dan HAMMAN voorstelt. Het ook volgens hem als weergave van „barak" te verklaren εὐχαριστεῖν in genoemde teksten van Matteüs en Markus behoeft niet, op een vrij omslachtige manier, geduid te worden als een nieuw opkomend christelijk woordgebruik. Allerminst is uitgesloten, dat ook bij Paulus — althans in meerdere passages — een joodse achtergrond een belangrijke rol speelt en de vertaling „dankzeggen" te slap is en aanleiding geeft tot een te smal inzicht.
Wanneer HAMMAN de teksten van het Oude Testament gaat beschouwen, doet hij reeds vanaf het begin beroep op bepaalde literaire genres om de aard van het gebed te kwalificeren. Naar aanleiding van het gebed van Melkisedek komen twee kategorieën naar voren, die in het verloop van de uiteenzetting voortdurend terug te vinden zijn:

> „Telle est la signification de la mystérieuse prière de bénédiction et de louange de Melchisédech ..." [4]).

„Bénédiction" en „louange" beschrijven dus dit gebed. Vooral bij het bespreken van de psalmen hanteert de auteur deze literaire genres. Zijn vrij duidelijke gevolgtrekkingen zijn deze: er bestaan geen eigenlijk gezegde dankpsalmen („psaumes d'action de grâces"); het hebreeuws kent zelfs geen woord om „dankzegging" uit te drukken; „dankzegging" zal pas in het Nieuwe Testament ontstaan, meer in het bijzonder bij St.-Paulus [5]).
Deze stellingen lijken wel te willen zeggen, dat daarmee de zaak is afgedaan. De vraag is echter, wat HAMMAN onder „action de grâces" verstaat. Hij licht ons wel in over hetgeen „louange" volgens hem betekent. Maar over de zin van „action de grâces" geeft hij pas bij de behandeling van het Nieuwe Testament en in het bijzonder van Paulus' brieven uitsluitsel. De positie van de schrijver wordt weergegeven in de volgende passus :

> „La prière situe l'israélite dans son rapport avec Dieu, où l'histoire du passé et du présent lui apparaît comme une grâce de la bienveillance divine. Aussi, la langue descriptive ou narrative, quand elle n'est pas centrale, occupe-t-elle une place importante dans la prière juive. Même si elle ne sert qu'à introduire sa demande, la louange correspond à l'état de celui qui se sait métayer sur la terre de Dieu, débiteur d'un souverain qui par grâce a fait alliance avec lui. L'Alliance est au coeur de cette prière comme de la révélation" [6]).

De konklusie van HAMMAN komt hierop neer: het Oude Testament kent wel de lofprijzing maar niet de dankzegging; de oudtestamentische gelovige prijst God zonder Hem dank te zeggen.
De eerste aanwijzing betreffende het type „eucharistisch gebed" of „action de grâces" [7]) in het Nieuwe Testament vinden we in wat HAMMAN noemt „la prière de table":

---

[4]) *La Prière* I, 12.
[5]) *La Prière* I, 41/2.
[6]) *La Prière* I, 53.
[7]) Hamman identificeert beide op blz. 430/1.

„L'israélite ne consommait rien sans une bénédiction. La raison doctrinale, sous-jacente à cette habitude, était que la terre appartenait à Dieu (Ps. 24, 1). Celui qui ne remerciait pas commettait un vol. Les Rabbins s'appuyaient sur Lv. 19, 24 et Dt. 8, 10. Toutes ces bénédictions commençaient par ces paroles: 'Béni sois-tu, Yahvé, notre Dieu, roi de l'univers' " [8]).

Hamman heeft, zoals we zagen, reeds de „bénédiction" vermeld als een eigen genre van gebed; dit deed hij immers toen hij uitging van het gebed van Melkisedek. Hij schijnt dus het gebedstype van de joodse „zegening" te beperken tot een type dat verschilt van de lofprijzing. De zin „Celui qui ne remerciait pas commettait un vol" bevat een affirmatie die verwondering wekt. Wellicht wil de auteur daarmee de zin van dit gebed van „bénédiction" toelichten en er als equivalent het woord „dank(en)" aan geven. Dit citaat over de „bénédiction" zou hier van geen belang zijn, als de schrijver aan deze „bénédiction" de zin van „dank" geeft. Een voetnoot echter brengt impliciet „bénédiction" en εὐλογεῖν in nauw verband met elkaar. Hamman zegt daarin: „Il ne faut pas oublier que εὐλογεῖν et εὐχαριστεῖν traduisent le même mot hébreu . . . Plus exactement εὐχαριστεῖν n'a pas d'homologue hébreu" [9]). Het is onbegrijpelijk, waarom de auteur hier deze aantekening plaatst en wat voor licht zij kan verschaffen. Als de „bénédiction" verschilt van de „louange" en van de „action de grâces", waarom veegt de schrijver dit verschil dan in deze voetnoot weg? De zin van deze voetnoot is ons evenmin erg duidelijk. In elk geval blijkt het wel uiterst moeilijk te zijn, grenzen te trekken tussen „zegening", „lofprijzing" en „dankzegging" [10]).
Sprekend over een maaltijd van een niet geïdentificeerd feest, besluit Hamman zijn beschouwing met de konstatering: „De la sorte tout le repas devenait pour le fidèle une 'Ευλογία" [11]). Totnutoe heeft de auteur deze griekse term vertaald noch toegepast op hetgeen hij „louange" noemt. Zo zouden we nog verder kunnen gaan. Hier zij echter nog een andere passage van dezelfde bladzijde aangehaald:

„Nous retrouvons l'influence juive dans les bénédictions du Nouveau Testament, au double sens de bénédiction de Dieu qui descend sur l'homme qui reconnaît la bienveillance divine. C'est le thème de la prière d'actions de grâces de Zacharie (Lc, 1, 64). Siméon bénit les parents de Jésus (Lc, 2, 34). La Mère du Messie est assurée par l'ange de la bénédiction divine (Lc, 1, 28, 42). La foule qui entre à Jérusalem acclame le Messie comme le 'Béni" du Seigneur (Mc, 11, 9; Mt, 21, 9; Lc, 19, 38); elle reconnaît par là l'envoyé du Père et exprime sa soumission".

Wat is hier de zin van de termen „bénédictions" en „action de grâces"? Welke

---

[8]) *La Prière* I, 67. Wat Lev 19, 24 met deze „bénédiction" van doen heeft, ontgaat ons.
[9]) *La Prière* I, noot 2.
[10]) Hiermee vertalen we Hammans uitdrukkingen „bénédiction", „louange" en „action de grâces".

is de verhouding tussen „bénédiction" enerzijds en „louange" en εὐχαριστία anderzijds? De schrijver blijft ons het antwoord schuldig.
Een tweede keer tijdens zijn beschouwingen over de teksten van het Nieuwe Testament geeft HAMMAN zijn positie omtrent de zin van de „action de grâces", als hij de teksten van Qumran bespreekt. Illustratief is volgende passus:

> „Une remarque finale s'impose au sujet des hymnes de Qumrân. Il en est un certain nombre qui débutent par Odekha 'Adônai, d'où le nom d'Hodayôth que leur a donné Sukénik. Comment traduire? Dans les Psaumes, les Septante ont traduit le verbe hébreu par ἐξομολογεῖσθαι, ce qui signifie confesser, louer. Ils n'ont jamais employé εὐχαριστεῖν. H. Bardtke traduit le même: 'Je te loue', et non, 'Je te rends grâces', comme le font beaucoup de traducteurs. Ne serait-il pas nécessaire d'éviter de prêter aux religieux de Qumrân un sentiment qui n'est pas biblique et que nous savons spécifiquement néotestamentaire?" [12]).

In het vervolg van zijn uiteenzettingen zou de auteur dus het specifieke van de „action de grâces" in het Nieuwe Testament duidelijk moeten maken. Inderdaad tracht hij dit te doen, en wel aan de hand van Mt 11, 25 v en de parallelplaats Lk 10, 21v [13]). Het merkwaardige nu is, dat HAMMAN na boven-vermelde opmerking naar aanleiding van de Qumranteksten het in deze door Mt en Lk gebruikte ἐξομολογεῖσθαι gaat identificeren met „action de grâces". In de analyse van beide passages — deze draagt als titel: „La confession de Jésus"! [14]) — presenteert hij zijn idee aldus:

> „Le texte même est net. 'Je te confesse', exprime l'action de grâces qui jaillit en reconnaissant les oeuvres de Dieu depuis la création jusqu'au salut. La louange du Christ s'appuie sur la conduite paradoxale de Dieu, correspondant aux dispositions de son dessein souverain qui révèle 'aux petits' ce qui recèle 'aux sages et aux habiles' " [15]).

Liefst vier termen dienen zich hier aan: „prière", „confession", „action de grâces" en „louange". Afgezien van het pakkende in HAMMANS beschouwing over de inhoud van Jesus' gebed, blijven we toch in verlegenheid. De auteur zegt ons namelijk ook hier niet, hoe de „action de grâces" specifiek nieuwtestamentisch zou zijn. Enkele uitdrukkingen stellen ons voor verrassingen. Want nadat de schrijver zo sterk geïnsisteerd heeft op het onderscheid tussen

---

11) *La Prière* I, 68.
12) *La Prière* I, 78, noot 2. — Hierbij zij opgemerkt, dat het wel een feit is dat de joden onder christelijke invloed *hoda* zijn gaan vertalen door εὐχαριστεῖν. Wat εὐχαριστεῖν en de LXX betreft, zie in dit onderzoek de laatste alinea van de behandeling der passages over broodvermenigvuldiging, episode te Emmaus en instelling van de eucharistie.
13) Deze teksten behoeven hier wel niet meer geciteerd resp. besproken te worden; zie in deze studie de behandeling van deze vv. aan het begin van de laatste reeks alinea's van *De verchristelijkte Beraka*.
14) *La Prière* I, 87.
15) *La Prière* I, 88. — Schrijver verwijst bij „Je te confesse" naar Ps 17/8, 50 en Sir 51, 1.

lofprijzing en dankzegging en aan elk een eigen oorsprong heeft toegekend, omschrijft hij vaak de ene door de andere. Zo schrijft hij op bladzijde 99 bijvoorbeeld: „La prière d'action de grâces avait loué le Père dans la joie". — Elders zegt HAMMAN: „L'Israélite loue sans rendre grâces" [16]). Hiermee wil hij benadrukken, dat de christelijke εὐχαριστία of „action de grâces" iets specifiek anders is dan de joodse lofprijzing. Welke zin heeft volgens de auteur dan deze „dankzegging"? Volgens hem preciseert zich deze zin bij St.-Paulus.

In honderd pagina's probeert HAMMAN te illustreren hetgeen hij totnutoe niet duidelijk heeft kunnen affirmeren. Als uitgangspunt neemt hij de vraag, of er in de „doctrine" van Paulus over het gebed een ontwikkeling is. Hij stelt dan vast, dat vanaf de twee brieven aan de Tessalonicenzen twee dingen voortdurend naar voren treden: het insisteren op de noodzaak van het bidden „dag en nacht" (1 Tes 1, 2; 3, 10; 5, 17) en „ieder ogenblik" (2 Tes 1, 3. 10; 2, 13) én op de dominerende plaats van de „action de grâces" (1 Tes 5, 18; 2 Tes 1, 3; 2, 13) [17]).

Vooreerst is het wel evident, dat HAMMAN van de „dankzegging" niet een eigen literair genre wil maken. Het gaat veeleer om een religieus besef, een nieuw bewustzijn dat alle christelijk gebed kan inspireren. In dit perspektief dient een affirmatie verstaan te worden als:

> „Toute distinction faite entre les objets de la prière n'est justifiée que dans la mesure où elle est comprise comme l'aspect fragmentaire d'une lumière prismatique" [18]).

---

[16]) *La Prière* I, 292.

[17]) Omtrent de nieuwtestamentische topos „gij zult altijd bidden" kan hier nog het volgende worden opgemerkt. Terwijl in de teksten als logion van de Heer in de kontekst sprake is van vragend bidden (Mt 7, 7-11; Lk 11, 5-8. 9-13; 18, 1-8), blijkt bij Paulus uit de kontekst dat het daar gaat over lofprijzen (Ro 12, 12; Kol 4, 2; 1 Tes 5, 17 (vooral de laatste twee teksten)); προσεύχομαι en προσευχή duiden op zichzelf reeds op de meer algemene betekenis van „bidden" en „gebed". In dit verband kan ook gewezen worden op plaats en zin van verscheidene uitdrukkingen als: ἀδιαλείπτως (1 Tes 2, 13), ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν (Ap 4, 8), διὰ παντός (He 13, 5), οὐ παύομαι (Ef 1, 16) en πάντοτε (Ef 5, 20; 1 Tes 1, 2; 2 Tes 1, 3; 2, 13; Flm 4); ofschoon hier sprake is van vaststaande formules, laat het gebruik ervan, gezien de engere en de bredere kontekst, uitkomen dat de dankende lofprijzing geheel het leven doortrekt resp. moet karakteriseren. Vgl. hierover o.m. R. Kerkhoff, *Das unablässige Gebet*, München 1954. Hier zij tevens opgemerkt, dat m.n. alle boven-genoemde Schriftplaatsen worden aangewend om het onophoudelijk gebed van de monniken, vooral in de oosterse kerken, te funderen (zie hierover later). — Betreffende de door ons gevolgde methode omtrent de studie der versch. Schriftteksten zij hier het volgende opgemerkt. In dit eerste hfdst. worden slechts teksten besproken in zover daarin het thema van de dankende lofprijzing expliciet naar voren treedt, zonder dat bovendien wordt ingegaan op de problematiek waarover gehandeld wordt in het derde hfdst. Het in dit eerste hfdst. geboden tekstenmateriaal, waarvan keuze en wijze van benadering merendeels bepaald worden door interesse voor een bepaalde terminologie, wordt dus aangevuld in het laatste hfdst., waarin bepaalde aspekten meer worden geamplificeerd met het oog op een (aanzet tot een) *spekulatieve synthese* over het gebed als lofprijzing.

[18]) *La Prière* I, 291.

Anderzijds zegt de schrijver enkele regels verder:

> „Les prières d'action de grâces l'emportent largement sur celles de demande" [19]).

Wellicht is het in het kader van onze studie het beste, dat getracht wordt weer te geven hoe HAMMAN de verhouding ziet tussen de „action de grâces" en de andere gebedstypen (vergelijk echter boven). Het komt ons namelijk voor, dat dan de opvatting over „dankzegging" het meeste reliëf krijgt.
De lofprijzing is volgens HAMMAN theocentrisch, de dankzegging antropocentrisch:

> „-il faut bien distinguer la louange de l'action de grâces. L'une et l'autre ne se situent pas au même palier. La première est un héritage juif, la seconde une nouveauté chrétienne. De la première, Dieu est sujet, de la seconde, c'est l'homme. La louange, qui seule existe dans la prière juive, est un sentiment religieux primaire, spontané. Elle contient *radicaliter* ce qui dans le développement religieux devient l'action de grâces par un mouvement réfléchi, volontaire . . . La louange est tout entière orientée par celui qui est magnifié. Elle a Dieu comme sujet: Dieu est, Dieu a. L'action de grâces est orientée sur celui qui magnifie. L'homme en est sujet: je reconnais . . . L'une (nl. de lofprijzing) se colore de joie, de spontaniété; l'autre (nl. de dankzegging) correspond à un devoir. La louange répond à une action de Dieu; l'action de grâces à une disposition de l'homme provoquée par une prise de conscience, une réflexion en face d'un bienfait reçu" [20]).

Dit lange citaat geeft de stellingname van de auteur in verschillende opzichten duidelijk weer. Bepaalde thesen hierin lijken ons wat vreemd toe. Bijvoorbeeld: waarom is de dankzegging hoger dan de lofprijzing omdat zij zou beantwoorden aan een plicht in plaats van aan een spontane opwelling en omdat zij antropocentrisch zou zijn en niet theocentrisch? Bovendien situeert HAMMAN de „action de grâces" als parallel aan het franse „merci"; hetgeen niet zonder onderscheid aanvaard kan worden [21]). De vragen worden des te klemmender, wanneer we bedenken dat volgens de schrijver smeking en dankzegging in eng verband aan elkaar korresponderen als staande in dezelfde „économie du salut"; dit gaat immers op voor álle vormen van gebed. Waarom verzwakt de schrijver de grens tussen deze beide, om ze op te richten tussen lofprijzing en dankzegging?
Hier zij nog het gebedstype vermeld dat door HAMMAN „bénédiction" wordt genoemd. „Celle-ci s'adresse toujours à Dieu", zegt hij daarvan [22]). Als vindplaatsen geeft hij hier 2 Kor 1, 3 en Ef 1, 3 aan [23]). In deze twee verzen treffen we de joodse lofprijzing „Gezegend is (de) God" („Εὐλογητὸς ὁ θεός") aan.

---

[19]) *La Prière* I, 292.
[20]) *La Prière* I, 295/6.
[21]) *La Prière* I, 295.
[22]) *La Prière* I, 297.
[23]) Dat van 2 Kor vers 1, 5 wordt aangegeven, is wel een drukfout.

Dit is inderdaad de bekende wending waarmee de joodse Beraka begint. Hoe we in deze twee voorbeelden echter, zoals de auteur wil, lofprijzing en zegening van elkaar kunnen onderscheiden, ontgaat mij; zelfs de schrijver geeft hier geen uitsluitsel. Wij van onze kant kunnen in 2 Kor 1, 3 slechts de verchristelijkte inleidingsformule van een Beraka zien waarin alle resonances van het hebreeuwse „barak" doorklinken. Terwijl Ef 1, 3-14 het stempel draagt van een liturgische „zegening" en herinnert aan het tweede zegengebed („grote liefde") dat bij de joden aan de morgendienst voorafgaat [24]).

Het aspekt van dankzeggen komt ongetwijfeld sterker naar voren in inleidende formules waarin de term εὐχαριστεῖν wordt aangewend: zie Ro 1, 8; 1 Kor 1, 4-6; Ef 1, 15; Fil 1, 3-5; Kol 1, 3; 1 Tes 1, 2-4; 2 Tes 1, 3; 2 Tim 1, 3; Flm 4 v. Doch het is niet duidelijk, waarom hier de joodse idee van lofprijzing zou zijn omgebogen tot een dankzegging waarin de volheid van de joodse achtergrond zou zijn verdwenen ten voordele van een idee die uit hellenistisch denken zou zijn voortgekomen [25]).
Ditzelfde geldt van teksten, waarin Paulus het εὐχαριστεῖν ziet als primaire plicht (Ro 1, 21a; 1 Tes 5, 18) en als drijfveer van alle handelen (2 Kor 1, 11; 4, 15; 9, 11; Kol 3, 17).
In ditzelfde licht dienen teksten beschouwd te worden die handelen over de lofprijzing bij de tafelgemeenschap (Ro 14, 6; 1 Kor 10, 30; 1 Tim 4, 3v). Paulus spreekt hier immers over deze lofprijzing in aansluiting op de oude joodse gewoonte, die hij ook zelf onderhield (Hand 27, 35).
Wanneer volgens Paulus de εὐχαριστία praktische problemen oplost als bijvoorbeeld met betrekking tot het wel of niet eten van een bepaald voedsel (Ro 14, 6; 1 Kor 10, 30; 1 Tim 4, 3-5), dan is met deze εὐχαριστία de lofprijzing Gods bedoeld waarin het aspekt van dank meetrilt: ze is een „lofprijzen wegens".
Bovendien geeft Paulus zelf het voorbeeld in het samengaan van lofprijzing en smeekgebed; maar de lofprijzing is hier steeds primair (Ro 1, 8v; Ef 1, 15vv; Kol 1, 3-14; 1 Tes 1, 2-4). Deze gedragsregel geldt voor alle christenen (Fil 4, 6; Kol 4, 2). Waarbij aan te tekenen is, dat in Paulus' teksten omtrent het gebed de anamnese van Gods grote daden nooit ontbreekt.

---

[24]) Zie bijv. F. Mussner, *Het volk Gods volgens Ef 1, 3-14*, in : Concilium 1 (1965) n. 10 (Exegese), p. 94-105, hier 94. Vgl. hierbij Strack-Billerbeck, *Komm. z. N.T.* IV, 192; S. Lyonnet, *La bénédiction de Éph. 1, 3-14 et son arrière-plan judaïque*, in : A la rencontre de Dieu (Mémorial A. Gelin), Le Puy 1961, 341-352; J. Cambier, *La bénédiction d'Éph. 1, 3-14*, in : ZNTW 54 (1963) 58-104. In het bijz. zij hier tevens verwezen naar : R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 5), Göttingen 1967, 65-76; dit werk, dat tijdens het schrijven van ons onderzoek werd aangekondigd doch pas daarna verscheen, bevat overigens een rijk arsenaal aan gegevens die van belang zijn voor een „theologie van de lofprijzing" en waarnaar in menig onderdeel van ons onderzoek gerefereerd zou kunnen worden.
[25]) Vgl. bijv. B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres* (Studia Neotestamentica, Subsidia 2), Paris-Bruges 1962, 170. Vgl. hierbij G. Schille, *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1965, passim.

Zonder alle stellingnamen van HAMMAN te herhalen, kunnen we ter afronding enkele vragen stellen en enige opmerkingen maken.
De auteur geeft slechts zeer weinig redenen aan, die de vaak herhaalde stelling aannemelijk maken dat de dankzegging-in-strikte-zin een „nouveauté chrétienne" [26]) zou zijn zoals HAMMAN dat voorstelt, namelijk als onderscheiden van een lofprijzing-in-strikte-zin zoals in het jodendom gebruikelijk zou zijn. De auteur zegt, dat het motief van deze dankzegging het heil is dat met χάρις wordt aangeduid [27]). Maar deze χάρις is het motief van álle gebed. Er is nauwelijks aan de indruk te ontkomen, dat de schrijver een positie trachtte te rechtvaardigen die werd ingegeven door de idee dat de εὐχαριστία het specifiek christelijk gebed is en *dus* anders moet zijn dan het oudtestamentische gebed. Natuurlijk liggen er verschillen. Maar waar? De voorliefde die met name Paulus blijkbaar had voor εὐχαριστεῖν — ook hij kwam, zoals andere nieuwtestamentische schrijvers, voort uit een joods milieu — kan wel een aanwijzing zijn, dat de joden in Christus' tijd ook aan het aspekt van „dankzegging" met zoveel woorden uitdrukking hebben gegeven of dat het woord bekend was in de gemeenten der griekssprekende joden in de diaspora. De hebreeuwse rabbijnse literatuur begint per slot van rekening pas met de Misjna. Evenmin is ons voldoende bekend van de griekse gebedsteksten die in de eerste eeuw gebruikt werden in de diaspora. Terwijl met name deze invloed hebben kunnen uitoefenen op de woordkeus van de evangelisten en van St.-Paulus.
In elk geval is er kontinuïteit tussen het gebed in het Oude en in het Nieuwe Testament. De uitspraak „L'Israélite loue sans rendre grâces" is onaanvaardbaar. HAMMAN komt overigens vaak op voor de kontinuïteit tussen beide Testamenten. Als het heil (of: χάρις) één geschiedenis heeft, dan ook het gebedsleven binnen die éne geschiedenis. Illustratief is in dit opzicht een tekst van de schrijver zelf:

> „Il ne faut donc pas opposer prière chrétienne et prière juive; il n'existe q'une prière, celle du peuple de Dieu, prière de l'attente, au long des temps de la Promesse, prière devenue action de grâces pour ceux qui ont vu les prophéties s'accomplir" [28]).

Het valt niet moeilijk, dit te beamen. Maar dat het hoogtepunt van deze ontwikkeling het meest adekwaat zou kunnen worden weergegeven met „ik dank U", is minder acceptabel. Na lezing van HAMMANS studie over het gebed in de nieuwtestamentische geschriften blijft onder meer de indruk hangen: de εὐχαριστία, het εὐχαριστεῖν is ongetwijfeld het hoogste in het christelijke gebed. Maar — wat is deze „dankzegging"? Het lijkt allerminst onaannemelijk, dat hier de joodse achtergrond van de lofprijzing en met name van het lofprijzend belijden mede verondersteld moet worden. Aanwijzingen in deze richting zijn in de liturgische traditie te vinden: εὐχαριστία en εὐχαριστεῖν moeten daar, ofschoon de betekenis van „dankzeggen" van meet af aan eveneens een plaats

---

[26]) *La Prière* I, 295.
[27]) *La Prière* I, o.m. 293/4.
[28]) *La Prière* I, 9.

heeft, in genoemde ruimere zin worden verstaan. Op enkele van deze aanwijzingen wordt in het nu volgende gewezen [29]).

---

[29]) Vgl. hierbij o.a. K. Gamber, *Liturgie übermorgen*. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes, Freiburg i. Br. 1966, 21-173 (het geschiedkundig gedeelte). Nadat de schrijver de joodse Beraka heeft besproken (blz. 22-26) en haar invloed op tal van teksten uit de paulinische geschriften (blz. 32-36), behandelt hij in dit licht de doorwerking der joodse en paulinische dankende lofprijzing in de oudere traditie van de kerk (blz. 36vv; vgl. blz. 26-32); in de aantekeningen overvloedige lit.- en bronnenopgave. — Hier zij ook verwezen naar *La Maison-Dieu* 87 (3e trim. 1966) 7-77. L. Ligier tracht hier het eucharist. gebed te verklaren vanuit het laatste avondmaal (blz. 7-51); B. Botte onderzoekt de anafora in de versch. christelijke liturgieën (blz. 62-77). Van belang voor ons onderwerp is tevens het nauw daarop aansluitende art. van J. Betz: *Sacrifice et action de grâces* (blz. 78-96), waarin deze o.m. de joodse Beraka bespreekt (bl. 80/1), de verchristelijkte Beraka in de oudste liturgische dokumenten (blz. 81/2) en bij enkele Vaders (blz. 82/3; 89/90) onder de loep neemt en aan εὐχαριστία en εὐχαριστεῖν in dit verband de ruimere zin toekent (blz. 82) die o.i. daaraan gegeven moet worden. — Uit de overvloedige lit. verdienen nog speciale aandacht de heldere en m.n. op Ireneus' *Adversus Haereses* reflekterende aantekeningen in : J. de Jong, *De Eucharistie : symbolische werkelijkheid*. Sacramentum unitatis, Hilversum 1966, 114-147 (hfdst. IV. Eucharistieviering in de oudste traditie van de Kerk). Voor de zin van „sacrificium laudis" in de eerste eeuwen der kerk (vgl. o.m. blz. 115/6 en 127) verwijst de auteur nog bijz. naar teksten van Justinus (1 Apol. 65; 67; Dial. c. Tryph. 41), welke hij zorgvuldig ontleedt (blz. 114-116) en met het tekstenmateriaal uit het oeuvre van Ireneus vergelijkt (blz. 116-120). — Hier dient tevens gewezen te worden op enkele grondige artt. van J. Godart : *Aux origines de la célébration eucharistique*, in : QLP 46 (1965) 8-25 en 104-121, waarin deze de ontwikkeling volgt van de joodse cultuele maaltijd naar de „maaltijd des Heren" en de oudste ons bekende anaforateksten; *Traditions anciennes de la grande prière eucharistique*. I. La tradition syrienne occidentale, ibid. 47 (1966) 248-278; II. La tradition syrienne orientale, ibid. 48 (1967) 9-36; III. La tradition d'Alexandrie, ibid., 199-218. — Tenslotte verdient nog bijzondere studie : R. Ledogar, *Acknowledgment*. Praise-Verbs in the Early Greek Anaphora, Roma 1968. In deze publikatie, die me bij het ter perse gaan van dit onderzoek onder ogen kwam, vindt men vele gegevens bijeengebracht — meer zelfs dan de titel van het werk doet vermoeden. Althans enkele kanttekeningen moeten hier, naar het me voorkomt, geplaatst worden. De schrijver laat niet voldoende uitkomen, hoe sterk de resonantie is van verschillende hebreeuwse werkwoorden voor „lofprijzen" (m.n. *hoda* en *barak*); zoals we in het voorgaande betoogden, is de daarbij steevast gevonden anamnese immers niet alleen een „bewonderend" noemen van een of meer konkrete heilsfeiten maar is deze meer dan dat, nl. een uitdrukken van wat in laatste instantie een verhouding-in-liefde moet worden genoemd en dat daarom vanzelf een aspekt van uitzeggen-in-dankbaarheid omvat. Onvoldoende behandelt de auteur hierbij het probleem, in hoeverre zo'n euchologische anamnese van „mirabilia" tevens een rituele evokatie daarvan — en derhalve een lofprijzing in een hoe dan ook aanwezig-stellen van de bezongen heilsdaden — zou kunnen zijn, welke lofprijzing uiteraard een dankbaar erkennen zou insluiten (het door de schrijver lichtelijk verabsoluteerde aspekt van „acknowledgment"). Indien de auteur bovendien nog dieper op het voorkomen van „praise-verbs" in niet-griekse oudchristelijke rituele teksten zou zijn ingegaan, was hij ongetwijfeld tot meer genuanceerde gevolgtrekkingen gekomen. Niet overtuigend althans zijn de redenen waarom hij zich van Audet distancieert. Uitgaande van een breder en hechter gefundeerd uitgangspunt zou hij een vruchtbare detailkritiek op Audets behandeling hebben kunnen geven; op de kern van diens betoog gaat Ledogar in feite niet in. Men krijgt de indruk, dat bij de auteur sprake is van een vechten om woorden dat veroorzaakt is door een toch niet diep genoeg gravende semantische aanpak.

Εὐχαριστία *en* εὐχαριστεῖν
in de oudere traditie van de kerk

In het eerste getuigenis waarin zonder enige twijfel sprake is van de sakramentele eucharistieviering, namelijk de *Apologie* van Justinus, hebben beide termen al een zekere ontwikkeling doorgemaakt [1]). In dit voor niet-ingewijden bestemde werk, dat omstreeks 150 geschreven werd en waarin ook de riten van doopsel, gebedssamenkomst en viering der eucharistie worden aangegeven, vinden we enkele teksten die om een nadere beschouwing vragen.
Enerzijds is het woord εὐχαριστία de technische term om de sakramentele spijs aan te duiden: „En deze spijs wordt door ons εὐχαριστία genoemd", heet het in 1 Apol. 66, 1 [2]).
Anderzijds zijn zowel εὐχαριστία (65, 3) als εὐχαριστεῖν (65, 5; 66, 1; 67, 5) termen waardoor het over brood en beker uitgesproken gebed wordt weergegeven. Zo is bijvoorbeeld in laatstgenoemde tekst sprake van „het ge-eucharistiseerde" waaraan alle aanwezigen deelnemen en waarvan door de diakens aan de afwezigen gebracht wordt [3]).
Ongetwijfeld is Justinus' terminologie somtijds onscherp en schrijft hij vaak wijdlopig. Maar het is geenszins onaannemelijk, dat hij in zijn beschrijving van het centrale moment der viering opzettelijk andere woorden aan het voor de heidenen raadselachtige εὐχαριστία toevoegt. De leider der gemeente — het woord bisschop was aan niet-ingewijden onbekend — improviseert, nadat de gaven voor hem zijn geplaatst, het eucharistisch gebed [4]):

> „hij zendt lofprijzing en heerlijkheid op tot de Vader van het heelal door de naam van de Zoon en van de Heilige Geest, en zegt uitvoerig εὐχαριστία, omdat Hij (ons) deze (gaven) waardig heeft geacht [5]); als hij zijn gebeden en εὐχαριστία heeft geëindigd, stemt heel het aanwezige volk in door Amen te zeggen" [6]).

---

[1]) De passages in de oudere christelijke lit. m.b.t. de eucharistieviering zijn o.a. bereikbaar in: J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Floril. patrist. 7, 1), Bonn 1935-'37; L. Ligier, *Textus selecti de magna oratione eucharistica, addita Haggadah Paschae et nonnullis Judaeorum benedictionibus*, Roma 1965² (= bloemlezing voor de studd. van de Gregoriana en van het Oosters Instituut te Rome). Voor teksten van oosterse anaforae, zie F. Brightman, *Liturgies Eastern and Western I* (Eastern Liturgies), Oxford 1896 (gr. teksten; eng. vert. van niet-gr. teksten). Verder, zie later.
[2]) Καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία (ed. Quasten I, p. 17).
[3]) ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται, καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ διακόνων πέμπεται (ed. Quasten I, p. 20).
[4]) Vanzelfsprekend volgt de leider bij dit improviseren het traditionele schema.
[5]) λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ὑπερ τοῦ καθηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπι πολὺ ποιεῖται· (65, 3; ed. Quasten I, p. 16/7). — Het laatste gedeelte van deze passus is niet eenduidig. Het stroeve εὐχαριστίαν ... ποιεῖται is geen „dankzeggen" zonder meer, maar moet als een technische term worden verstaan (zie de tekst van deze studie). Het daarop volgende „wegens het καθηξιῶσθαι van deze door Hem" hoort wel bij αἶνος en δόξα en εὐχαριστία. Het objekt „deze" heeft wel betrekking op de gaven. — Klaarblijkelijk staat het aan Justinus bekende patroon van de anafora zeer dicht bij dat van de joodse maaltijdberakoot en bij de primitieve christelijke vorm daarvan in Did. 9.
[6]) οὗ συντέλησαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· Ἀμήν. (Vervolg van 65, 3; ed. Quasten I, p. 17.)

Justinus beschouwt, naar het ons voorkomt, de anafora niet alleen als „dankzegging". Hierbij is te bedenken, dat hij weliswaar te Rome schreef maar dat hij door zijn reizen vertrouwd was met de christelijke cultus in de centra van het oosten. Bovendien werd hij geboren in het bijbelse Sichem en kende hij de joden, hun gebruiken en gedachtenwereld beter dan de meesten van zijn christelijke tijdgenoten. Het is in dit verband minder belangrijk te weten, wat zijn moedertaal was en meer in het algemeen welke taal bij het gebed in de synagogen werd gebruikt. Dat hij in zijn beschrijving aan εὐχαριστία andere woorden toevoegt, is, zoals gezegd, te verklaren uit het feit dat hij voor niet-ingewijden schreef; het hoeft nog niet te betekenen, dat het toentertijd reeds gebruik was de aanhef te amplificeren. Blijkbaar hebben de reeds ingeburgerde termen εὐχαριστία en εὐχαριστεῖν de resonantie bewaard van *Beraka* en *barak*.

In de *Traditio Apostolica* (omstreeks 215) van Hippolytus is de oudste ons bekende anaforatekst overgeleverd. Omdat de zogenaamde Canon van Hippolytus momenteel in bepaalde kringen veel aandacht trekt, dient in dit bestek enigszins op problemen hieromtrent te worden ingegaan [7]). Dit is immers van belang om de anafora uit de Traditio Apostolica in het juiste licht te stellen.
Lange tijd meende men in het achtste boek van de *Constitutiones Apostolorum* — de hierin beschreven Liturgie wordt gewoonlijk „Clementijnse liturgie" genoemd — de oudste volledige anaforatekst te bezitten. Men beschouwde deze anaforatekst als aan de oorsprong staande van latere verschillende versies. Sinds eind vorige eeuw echter heeft men ontdekt, dat inmiddels gevonden andere teksten en bewerkingen alle teruggaan op een grieks origineel dat ouder is dan de Constitutiones Apostolorum. Vooral van belang is, dat men een archaïsch geschriftje vond, dat *Egyptische Kerkordening* werd genoemd. Deze kerkordening is, naar men tegenwoordig meent, in zijn oorspronkelijke vorm identiek met het geschrift dat de titel „'Αποστολικὴ παράδοσις" draagt en wordt toegeschreven aan Hippolytus. Deze *Traditio Apostolica* — de griekse tekst als zodanig ging verloren — ligt, samen met de Diadascalia Apostolorum en enkele meer speciaal kerkrechtelijke dokumenten (vooral de Didache), ten grondslag aan een groot aantal kerkrechtelijke kollekties waarvan de Constitutiones Apostolorum een vrij late vertegenwoordiger zijn (omstreeks 400) [8]). We onthouden ons hier van een mening omtrent de vraag, wie Hippolytus is geweest [9]). Wel zij hier vastgesteld, dat het niet zeker is of hij de anaforatekst

---

[7]) Zie bijv. G. Dix, 'Αποστολικὴ παράδοσις. The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, London 1937; P. Nautin, *Hippolyte et Josipe*, Paris 1947; J. Hanssens, *La Liturgie d'Hippolyte. Ses documents — son titulaire — ses origines et son caractère*, Rome 1959; B. Botte, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de réconstitution* (LQF 39), Münster i. W., 1963. — Vgl. hierbij de studie van laatstgenoemde auteur: *Tradition apostolique et Canon romain*, in: La Maison-Dieu 87 (3e trim. 1966) 52-61.

[8]) Voor wat de geschiedenis van genoemde kerkordeningen betreft, vgl. J. Quasten, s.v. *Kirchenordnungen. I. Altchristliche K.*, in: LThK² VI, 238-241; C. Bouman, s.v. *Clementijnse liturgie*, in Lit. Wb. I (1962), 421; id., s.v. *Constitutiones apostolicae*, ibid., 471/2.

[9]) Zie de in noot 7 aangeg. lit. — Het betreft hier eigenlijk twee kwesties: was Hippolytus dezelfde als de martelaar Hippolytus van de romeinse heiligenkalender; was hij de tegenpaus die Döllinger in hem wilde zien? Sinds laatstgenoemde auteur heeft men ge-

in zijn te Rome samengestelde kerkordening zelf heeft gekomponeerd of een reeds bestaande versie heeft afgeschreven. Bovendien is in dit licht de opmerking van Hippolytus zelf van belang:

> „Episcopus autem gratias agat (εὐχαριστεῖν) secundum quod praediximus. Nullo modo (οὐ πάντως) necessarium est (ἀναγκή) ut proferat eadem verba quae praediximus, quasi (ὡς) studens (μελετᾶν) ex memoria (ἀπόστηθος), gratias agens (εὐχαριστεῖν) deo; sed secundum suam potestatem orandi cum sufficientia (-ἱκανός) et oratione (προσευχή) solemni, bonum est (ἀγαθόν). Si autem aliquis, dum orat, profert orationem (προσευχή) in mensura, ne impediatis (κωλύειν) eum. Tantum (μόνον) oret quod sanum est in orthodoxia (-ὀρθόδοξος)" [10]).

Het was dus niet nodig, dat de bisschop precies dezelfde woorden gebruikte als hier waren neergeschreven; er bestond nog geen algemeen gebruikte tekst. Bovendien gold het als niet passend een liturgische tekst voor te lezen. Het „secundum suam potestatem orandi cum sufficientia" moet aldus verstaan worden: men mocht improviseren of een eigengemaakte tekst uitspreken, maar men was gebonden aan een bepaald schema.
Dit schema nu, zoals we het vinden in de tekst van Hippolytus' anafora, lijkt verrassend sterk op dat van de Berakoot: lofprijzing — anamnese — smeekbede — doxologie.
Het gebed sluit onmiddellijk aan bij het *Gratias agamus Domino* van de inleidende dialoog, ongetwijfeld een letterlijke vertaling van de gebedsoproep Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ, die vanouds de traditionele griekse formule moet zijn geweest [11]). Op de lofprijzende aanhef *Gratias tibi referimus* volgt direkt een *anamnese*, waarin de „mirabilia per Filium" (de door de Zoon bewerkte wonderbare daden van Godswege) worden opgesomd. Als laatste van deze „mirabilia" wordt dan beleden de instelling van de eucharistische viering „toen

---

woonlijk gehouden, dat de schrijver Hippolytus een presbyter *van* Rome was, als exponent van een rigoristische faktie, een tijdlang tegenpaus en gestorven zou zijn als martelaar. De mening van Hanssens, dat Hippolytus, inderdaad de auteur van o.m. de TA, presbyter *te* en niet *van* Rome zou zijn geweest, geen bisschop en geen martelaar, heeft niet algemeen instemming gevonden. De algemene opvatting is, dat de auteur van de TA dezelfde is als de heilige Hippolytus die als martelaar vereerd wordt.

[10]) Ed. Botte, p. 28. We meenden hier het best deze lat. vert. in de tekst zelf aan te halen. Deze vert., die woord voor woord het sahidische voorbeeld volgt, laat Botte (p. 29) vergezeld gaan van volgende fr. vert., die noodzakelijkerwijze enigszins interpreterend is: „Que l'évêque rende grâces comme nous l'avons dit plus haut. Il n'est pas du tout nécessaire qu'il prononce les mêmes mots que nous avons dits, comme s'il s'efforçait de (les dire) par coeur, en rendant grâces à Dieu; mais que chacun prie selon ses capacités. Si quelqu'un est capable de prier assez longuement et (de dire) une prière solennelle, c'est bien. Mais si quelqu'un, quand il prie, dit une prière mesurée, qu'on ne l'en empêche pas, pourvu qu'il dise une prière d'une sainte orthodoxie".

[11]) Voor de oude lat. vert. van het eucharist. gebed, volgend op de bisschopskonsekratie, in genoemde Fragmenten, zie ed. Botte, p. 10-17.

Hij werd overgeleverd" [12]). Het korte *smeekgebed* voor hen die deel zullen hebben aan de geheiligde gaven wordt zowel in de latijnse als in de ethiopische vertaling, die in dit opzicht op het griekse origineel terug zullen gaan, voorafgegaan door een epiklese over de gaven zelf. De anafora wordt besloten met een vrij uitvoerig geformuleerde *doxologie*. Hierin althans is het thema van de lofprijzing duidelijk uitgedrukt:

> „-opdat zij (namelijk allen die aan de viering van de mysteriën deelnemen) U prijzen en verheerlijken door uw Zoon Jesus Christus, door wie aan U heerlijkheid (is) en eer, aan de Vader en de Zoon met de Heilige Geest in uw heilige kerk [13]), nu en in de eeuwen der eeuwen. Amen" [14]).

In dit laatste mogen we een plechtige herhaling zien van het beginthema, zoals dat vooral in de jongere Berakoot gebruikelijk is. Het *gratias agere* beschouwen we daarom als een uitdrukking waarin de scala van lofprijzen-belijden-dankzeggen doorklinkt.

In het oosten althans bleef men de anafora als een gebed van lofprijzing beschouwen. Een aanwijzing in die richting vinden we in de syrische versie van het *Testamentum Domini*, waarvan het griekse origineel evenmin bewaard is gebleven. Dit werk is, juist ook wat betreft de tekst van de anafora, grotendeels een uitbreiding van Hippolytus' verhandeling. De syriër zal, zoals de vertaler van de latijnse Fragmenten, wel de hem vertrouwde vertaling van het griekse Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ hebben neergeschreven. Want dezelfde lezing komt voor in de syrische vertaling van de Katechesen van Theodorus van Mopsueste, zoals overigens in alle syrische anafora waarin deze uitroep niet vervangen is door een andere [15]).
In het syrisch nu, nauw verwant aan het aramees dat Christus heeft gesproken — en vandaar ook aan het hebreeuws — wordt het griekse woord εὐχαριστεῖν in genoemde uitroep weergegeven door een term die dezelfde stam heeft als het hebreeuwse „hoda", namelijk *nawde lmarja*. Patriarch Rahmani vertaalt dan ook

---

[12]) Deze opsomming, die de rol vervult van de anamnese in de Berakoot, is uiteraard te onderscheiden van de rituele anamnese die reeds hier een element uitmaakt van het eucharist. gebed en die aansluit bij de opdracht van de Heer waarmee het instellingsverhaal wordt besloten.

[13]) De uitdrukking „met de Heilige Geest in uw heilige kerk" is typisch voor Hippolytus; het „in uw heilige kerk" is op te vatten als een verduidelijking van „met de Heilige Geest", zoals we dit ook vinden in de oude symbola. Vgl. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la résurrection de la chair*, Paris 1947.

[14]) „ut te glorificent et laudent per filium tuum Iesum Christum, per quem tibi gloria et honor in sancta ecclesia nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen". (Ed. Botte, p. 16.)

[15]) Zie hiervoor en voor hetgeen volgt vooral C. Bouman, *Variants in the Introduction of the Eucharistic Prayer*, in : Vig. Christ. 4 (1950) 94-115, vnml. 101. Voor tekst en fr. vert. van de Katechesen van Theodorus van Mopsueste, zie *Theodore de Mopsueste, Les homélies catéchétiques*, ed. R. Tonneau-R. Devreese (Studi e Testi 145), Città del Vaticano 1949, p. 531; *Hom. 6*.

in zijn uitgave van het Testament [16]) de exklamatie met: *Confiteamur Domino*. De samenstellers van de woordenboeken tekenen aan, dat het syrische woord *'awdi* (*confiteri, credere, agnoscere, celebrare*), als het gevolgd wordt door het voorzetsel *l* — en dit is in genoemde uitroep het geval — ook „dankzeggen" kan betekenen (naast *laudare*). Op zich genomen zegt dit niet meer dan dat in de syrische literatuur de term vaak gebruikt wordt om het griekse εὐχαριστεῖν in de Schrift of in uit het grieks vertaalde liturgische teksten weer te geven [17]). Een eerste vergelijking echter van de plaatsen waar het werkwoord *'awdi* of het zelfstandig naamwoord *tawditha* in de syrische teksten (onder meer in de talrijke anaforae en doxologieën) voorkomt, wijst erop, dat de syriërs zich bewust zijn gebleven van eenzelfde resonantie als die van het bijbelse *hoda*. Weliswaar kan soms het accent in de richting van „dankzeggen" liggen. Maar er is geen sprake van, dat de syriërs deze woorden moesten gebruiken bij gebrek aan andere wendingen om deze idee uit te drukken. Een meer onmiddellijke uitdrukking voor „dankzeggen" komt reeds voor in de oudste ons bewaard gebleven dokumenten.

In dit verband is de rubriek die in het syrische Testament van onze Heer onmiddellijk aan de inleidende dialoog van de anafora voorafgaat, bijzonder interessant. Daarin vinden we namelijk een vorm van hetzelfde werkwoord dat we in de derde uitroep ontdekten, hier echter verbonden met de werkwoordelijke uitdrukking *qabel tajboetha* — blijkbaar een nieuwvorm — die zonder meer *dankzeggen* betekent [18]). Rahmani vertaalt deze rubriek dan ook aldus: „Deinde episcopus confitens gratiasque agens dicat voce terribili". Deze laatste wending komt eveneens voor in de aanhef van de anafora, waar de syrische vertaler blijkbaar dezelfde griekse term weergeeft die in de Fragmenten van Verona is verlatijnst door *Gratias tibi referimus*. We vinden ze ook in tal van syrische gebedsteksten, maar afgezien van het Testament nooit in de aanhef van het eucharistisch gebed.

Er werd reeds op gewezen, dat de redaktor van het Testament het eucharistisch gebed laat beginnen met dezelfde wending als waarmee de anafora in de Traditio Apostolica aanvangt en die door de syrische vertaler als „dankzeggen" wordt opgevat. Hier ontbreekt nog de reeks werkwoorden die in het eerste deel van de meeste anaforae voorkomen. Maar uit de uitbreiding die aan de aanhef van het model wordt toegevoegd, blijkt hoe de bewerker van het Testament het eucharistisch gebed opvat:

> „U, Heer, *belijdt* (*mawde*) ons hart, ons verstand en onze geest met hetgeen we gedenken, opdat over ons kome uw genade dat wij U gedurig prijzen".

Terwijl aan het einde van de hierna ingelaste bede tot Christus wordt afgesmeekt:

---

[16]) I. Rahmani, *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi*, Mainz 1899; vgl. hierbij F. Funk, *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften* (Forschungen z. Christl. Lit.- u. Dogmengesch. 2), Mainz 1901, passim.

[17]) Zo wordt in de instellingspassage der anaforae εὐχαριστήσας steeds door een vorm van *'awdi* vertaald, dat, zoals we zagen, de syrische vorm is van *hoda*.

[18]) *qabel* = ontvangen, opnemen; *tajboetha* = dank.

„dat wij, uw dienaren en geheel uw volk, U, Heer, op reine wijze prijzen, zegenen (*nbarek*) en *belijden* (*nawde*) te allen tijde".

In de liturgie van het achtste boek van de *Constitutiones Apostolorum* — zoals we zagen, is deze als dokument omtrent liturgische praktijk lange tijd overschat — komt in de anafora het werkwoord εὐχαριστεῖν pas voor aan het begin van de passus betreffende de instelling der eucharistie. Het is merkwaardig, dat in dit dokument — dat in elk geval toch een belangrijke aanwijzing is van wat ontwikkelde antiochenen rond 400 voor opvattingen hadden omtrent gebedsstijl — in de aanhef van de anafora wel veel bijstellingen en adjektieven voorkomen doch dat men er daarentegen slechts een enkel werkwoord in vindt, namelijk „lofprijzen" (ἀνυμνεῖν). Het thema wordt weer opgenomen in de overgang naar de evokatie van de hemelse lofzang, die het bijbelse trisagion inleidt: „Voor dit alles (zij) U lof (δόξα)" [19]).

Voor ons onderwerp zijn van de traditionele oosterse anaforae de west-syrische (de griekse en de syrische Jakobusanafora, en de overige west-syrische anaforae voor zover deze niet afhankelijk zijn van alexandrijnse voorbeelden) en de oost-syrische van bijzonder belang.
In de aanhef van de *syrische Jakobusanafora*, waarvan manuskripten bewaard zijn gebleven die tot de oudste oosterse formulieren behoren, wordt het thema aangegeven door werkwoorden waaronder gemakkelijk het griekse model te herkennen valt: verheerlijken, zegenen, lofprijzen, eren/aanbidden, en *nawde* (εὐχαριστεῖν) [20]).
Een dergelijke opsomming is te vinden in de ons bekende recensies van de *griekse Jakobusanafora* [21]), in de *Anafora van de Apostelen volgens het oost-*

---

[19]) Ook in de aanhef van de enige nog in gebruik zijnde anafora der armeniërs ontbreekt een equivalent van εὐχαριστεῖν; CA VIII, 12, v. 6 en 27. Zie : F. Funk, *Didascalia et Ca* I, Paderborn 1905, p. 469 en 504.

[20]) *Anaphora S. Jacobi*, uitg. en lat. vert. d. O. Heiming, in : Anaphorae Syriacae, vol. II, fasc. 2, Rome 1953, p. 142/3.

[21]) Gr. tekst bij : B.-Ch. Mercier, in : Patrologia Orientalis, t. XXVI, fasc. 2, Paris 1946, p. 198 [84]. — De griekse handschriften die ons bewaard zijn gebleven, lijken niet van vóór de Xe eeuw te stammen en presenteren een tekst die sterk geamplificeerd is. Vgl. hierbij de naar het ons voorkomt zeer korrekte lat. vert. door Godart (QLP 1966, 251-253), die op de uitgave van Heiming is gebaseerd en van de griekse middeleeuwse teksten weglaat hetgeen niet terug te vinden is in de syrische versies. Illustratief i.v.m. wat in de volgende alinea wordt gezegd, lijkt ons in deze adaptatie van de Jakobusanafora (die wel de „moeder der anaforae" wordt genoemd) de latijnse weergave van de werkwoorden die in de textus communis aan het begin voorkomen :
„Quam vere dignum et justum (est), decensque et debitum te *glorificare*, te *benedicere*, te *laudare*, te *adorare*, tibi *gratias agere*, tibi totius creationis visibilis invisibilisque factori. *Quem cantant* coeli coelorum et omnes virtutes eorum, solque et luna et totus chorus astrorum, terra, mare et omnia quae in eis, Jerusalem coelestis, ... (volgt opsomming van alle hemelse koren) ... *triumphalem hymnum magnificentiae gloriae*, clara voce, *cantantes, clamantes, glorificantes* et dicentes :" (Hierna volgt het ons bekende Sanctus, dat blijkens een hierop volgende amplifikatie uitdrukkelijk trinitair wordt opgevat; ibid., p. 251).

syrische gebruik[22]); tevens in de beide *anaforae van de byzantijnse liturgie*, die ook in dit opzicht met de antiocheens-syrische traditie verwant schijnt te zijn[23]).

Ofschoon de serie termen aan het begin — zelfs in de overlevering van eenzelfde anafora — talrijke variaties heeft, vinden we in de autochtone dokumenten twee verschijnselen die vrijwel konstant lijken te zijn. Allereerst staat εὐχαριστεῖν (of, in de oost-syrische ritus, het daaraan korresponderende zelfstandige naamwoord) zelden of nooit op de eerste plaats: het volgt op „lofprijzen", „zegenen" enzovoorts. Bovendien vinden we in de serie termen nergens in de antiocheens-syrisch-byzantijnse overlevering een werkwoord dat onomwonden de idee „belijden" uitdrukt. Blijkbaar krijgt dus εὐχαριστεῖν hier zelden of nooit bijzondere nadruk en werden de termen εὐχαριστεῖν en (ἐξ)ὁμολογεῖσθαι een tijdlang als te synoniem beschouwd. Hiermee hangt de tendens bij de syriërs samen, deze beide in het ene woord „belijden" („nawde") weer te geven. — Slechts in de griekse en de daaraan korresponderende anafora volgens het alexandrijnse gebruik wordt εὐχαριστεῖν gevolgd door ἀνθομολογεῖσθαι. Het meest acceptabel is, dunkt ons, de opvatting dat in Egypte de ruimere betekenis van εὐχαριστεῖν vroegtijdig verloren is gegaan en dat bij de syriërs het oudere gebruik zuiverder bewaard is gebleven[24]). Want het is alleszins aannemelijk, dat het gebruiken van het werkwoord *praedicare* (*confiteri*) in de oude romeinse prefatie van Pasen verklaard moet worden als een navolging van het alexandrijnse voorbeeld, dat ook anderszins van invloed is geweest op de latijnse Canon Missae[25]).

---

[22]) Eng. vert.: F. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I, p. 283.

[23]) Het feit dat reeds in de Barbarinicodex (omstreeks 800) halverwege de eerste passage van het grote gebed in de byzant. liturgie van Chrysostomus een εὐχαριστοῦμέν voorkomt (hier door „dankzeggen" te vertalen), kan een aanwijzing temeer zijn dat deze anafora een jongere bewerking (en inkorting) is van een ouder formulier, de Basiliusanafora. Vgl. hierbij H.-J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie*. Vom Werden ihrer Symbolgestalt, Freiburg i. Br. 1964, vnml. 17-28; H. Bornert, *Les Commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle* (Archives de l'Orient chrétien 9), Paris 1966, vnml. 161-163; P. Evdokimov, *La prière de l'Église d'Orient*. La liturgie de St Jean Chrysostome (Coll. „Approches Oecuméniques"), Mulhouse 1966.

[24]) Εὐχαριστεῖν ontbreekt in de aanhef van het eucharist. gebed in het Euchologion van Serapion ; daarentegen vinden we daarin het vier maal herhaalde αἰνεῖν. Pas vlak voor de doxologie aan het einde komt een bede, dat God zijn zegen moge geven aan het volk dat τὰς εὐχαριστίας heeft aangeboden. Zie ed. Funk, II, p. 173 en 177; ed. Quasten, p. 59/60 en 64.

[25]) Vgl. hierbij vooral Chr. Mohrmann, *Études sur le Latin des chrétiens:* I (Le Latin des chrétiens), Roma 1961²; II (Latin chrétien et médiéval), 1961; III (Latin chrétien et liturgique), 1965; bijv. s.v. *confiteri* (I, p. 11, 30-33 (vnml. 32/3), 64, 240; II, 65/6, 69, 122/3, 279-280; III, 54, 105, 122, 185, 205, 208-210, 213. Voor wat betreft de betekenis van *praedicare* in liturg. gebruik, vgl. m.n. III, p. 51, 297, 299-300. — Verder: H. Janssen, *Kultur und Sprache*, Nijmegen 1938, 150vv; H. Rheinfelder, *Confiteri, confessio, confessor im Kirchenlatein und in den romanischen Sprachen*, in : Die Sprache (Festschrift Havers) I, Wien 1949, 56vv; A. Vermeulen, *The semantic development of Gloria in early-Christian Latin*, Nijmegen 1956, 58vv; M. Ellebracht, *Remarks on the vocabulary of the ancient orations in the Missale Romanum*, Nijmegen-Utrecht 1962, 26/7, 199. — In dit verband zou men een aparte studie kunnen wijden aan de maronitische liturgie, die immers

In dit perspektief is het illustratief, dat in de *gallikaanse dokumenten* sprake is van *contestatio* of *contestatus* als benaming voor het eucharistische gebed of althans voor de Ante-Sanctuspassage daarvan [26]). Bovendien vonden we naast deze term drie keer het woord *cumlaudatio*, waarvan de betekenis al evenmin kommentaar behoeft als die van de twee eerstgenoemde benamingen [27]). Ook hier is duidelijk de prioriteit van de lofprijzing uitgedrukt.
In hoever overigens *in het westen* de met name bij de syriërs maar ook elders bewaard gebleven ruimere zin van hetgeen in het grieks met εὐχαριστεῖν wordt weergegeven bewust gebleven is, zullen vooral filologen moeten uitmaken. Ook hier echter kan een ontleding van de opbouw der teksten althans tot een voorlopige konklusie leiden. De meeste prefaties die in de oudere sacramentaria te vinden zijn, beginnen met *gratias agere* zonder meer — juist zoals in de anafora van Hippolytus (die mogelijkerwijs alexandrijns is), maar in tegenstelling tot de traditionele oosterse formulieren. Het is de gebruikelijke aanhef van de prefaties die, op grond van de gregoriaanse traditie, in het romeins missaal bewaard zijn gebleven. In één prefatie, namelijk in de ons bekende prefatie voor Pasen en de paastijd, speelt *praedicare* (dus *confiteri*) de hoofdrol. Het „gratias agere" ontbreekt er zelfs totaal. Afgezien van de literaire kwaliteiten — een oordeel hierover zou onze kompetentie te buiten gaan —, suggereert het inhoudelijke gehalte van deze tekst dat hij een voorbeeld is van de eerste ontwikkeling der romeinse „Vere dignum"-passage. Enerzijds immers staat ze nog dicht bij de struktuur van de joodse *Beraka* en bij de anafora van Hippolytus (dit laatste in zover het thema van dit gebed uitsluitend *„mirabilia per Filium"* betreft). Anderzijds is ze reeds geformuleerd volgens de vrijheid van het meer recente gebruik om op een feestdag slechts één motief daarvan te noemen (in dit geval het pascha van Christus' kruisdood en opstanding).
Dat zowel in het oosten als in het westen het thema van de lofprijzing in het eucharistisch gebed centraal staat, wordt tenslotte zeer duidelijk uitgedrukt door de vanzelfsprekendheid waarmee het *Sanctus* een belangrijke plaats inneemt [28]).

---

enerzijds afstamt van de oude syrische liturgie, in meerdere details overeenkomt met de liturgie van de oost-syrische kerk en m.n. onder jakobitische invloed stond die haar vrijwel niet van haar authentieke syrische traditie vervreemdde, maar die anderzijds, bijzonder van de XVIe tot de XVIIIe e., latijnse invloeden onderging. Vgl. bijv. E. Hammerschmidt, s.v. *Maroniten*, in : LThK² VII, 101-103; O. Raquez, s.v. *Maronieten*, in : Lit. Wb., afl. 6 (1966), 1666/7; M. Hayek, *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques*, Tours 1964 (met uitvoerige lit., blz. 411-414).

[26]) Zie bijv. L. Eizenhofer, in : *Missale Gallicanum Vetus*, ed. L. Mohlberg, Roma 1958, p. 86. Vlg. het visigothische gebruik heet dit gebed *inlatio* of *illatio* (= offergebed); zie bijv. M. Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, Paris 1912, 516 (in (kolom) 516-518 is het eucharist. gebed van de Missa quotidiana IIa afgedrukt).

[27]) K. Kamber, *Sakramentartypen*. Versuch einer Gruppierung der Handschriften und Fragmente bis zur Jahrtausendwende (T.u.A., 1. Abt., 49/50), Beuron 1958, p. 119.

[28]) Hier wordt de vraag terzijde gelaten, of het Sanctus in 1 Clem. 34 al tegen het einde van de Iste e. deel uitmaakte van de christelijke eredienst en of dit element aan de joodse Tefilla was ontleend. Zie hiervoor W. van Unnik, *1 Clement 34 and the 'Sanctus'*, in : Vig. Christ. 5 (1951) 204-248. — Vgl. hierbij hetgeen G. van der Leeuw zegt over de lofprijzing als taak van de engelen. Hij verwijst in dit verband naar Gal 3, 19 [*Phänomenologie der Religion* (in serie: Neue Theol. Grundrisse, hrsg. von R. Bultmann), Tübingen 1956², 153], terwijl hij vlak daarna benadrukt, dat het niet toevallig is, dat „auf dem

Ondanks het feit immers dat het Sanctus de eenheid van het gebed heeft doorbroken — dit komt het duidelijkst uit in de liturgieën van het antiocheens-syrische type, waarin de intercessie eerst op de konsekratie-cyklus volgt —, heeft het zich overal die plaats veroverd. Door het Sanctus neemt de gemeente op haar wijze deel aan het gebed kat' echochen. Toen men in het latijnse westen zich niet of nauwelijks meer bewust was van de oorspronkelijke relatie tussen *Beraka* en *anafora* en van de ruime bijbelse inhoud van het *gratias agere*, bleef aldus in dit gebed het thema van de lofprijzing behouden. Ook hierin zijn alle liturgische tradities één. Het oproepen van de hemelse eredienst, de nadruk op het Sanctus en de uitvoerige doxologie aan het slot van het eucharistisch gebed zijn in de praktijk van de liturgie steeds opvallende elementen gebleven. Dat het eucharistisch gebed vóór alles een rituele uitdrukking zou zijn van het *sacrificium laudis*, is een andere kwestie. In elk geval is de idee van „lofprijzing" en „belijdenis" nooit verloren gegaan, ook al was men zich in de praktijk niet bewust van de nauwe band tussen *gratias agere* en *supplici confessione dicentes*.

Vanuit de resultaten van het historisch onderzoek zal men de ideeën „lofprijzing" en „offer" theologisch moeten uitdiepen. Hierbij zal onder meer aandacht moeten worden gegeven aan het feit, dat in het oud-christelijke denken lofprijzen en aanbieden (offeren) zeer nauw aan elkaar verwant zijn: wat tot in de derde eeuw bij voorkeur εὐχαριστία wordt genoemd, heet later meestal ἀναφορά (*oblatio*) [29]). Relevant is in dit opzicht, dat reeds in de joodse Beraka de idee van „offeren" mede gegeven was. Zo behoort een offergebaar, een omhoog heffen van de gaven, al tot de ritus van het „zegenen" bij het oudjoodse feestmaal: de pater familias neemt het vóór hem liggende brood en spreekt vervolgens de lofprijzing uit; degene die het tafelgebed uitspreekt, moet de „beker der zegening" met beide handen nemen, hem daarna alleen met de rechterhand vasthouden en hem een handbreedte hoog boven de tafel houden terwijl hij de zegenspreuk zegt [30]). Met de rituele uitdrukkingen van dezelfde strekking in de eucharistieviering voor ogen, zal men in εὐχαριστεῖν niet slechts een lofprijzen in woorden doch niet minder in handelen moeten zien: zowel in oosterse als in westerse anaforae wordt εὐχαριστεῖν verbonden met omschrijvingen voor „offeren" en krijgt het zelf mede de betekenis daarvan [31]). Een duidelijk in elkaar aangrijpen van lofprijzen en offer vinden we bijvoorbeeld in een eucharistische tekst, die in de ariaanse Fragmenten wordt aangehaald:

Höhepunkt der christlichen Anbetung der grosse eucharistische Lobsgesang von Menschen *und Engeln* angestimmt word; die Mächte haben nur die einzige Aufgabe, den Gott zu loben, der Gestalt angenommen hat: 'ideo cum Angelis et Archangelis, cum Thronis et Dominationibus, cumque omni militia caelestis exercitus, hymnum gloriae tuae canimus' " (blz. 155).

[29]) Vgl. J. Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, I, Wien 1962[5], 31vv, 225vv (met uitgebreide bronnen- en lit.-opgave); II (1962[5]), 187vv.

[30]) Strack-Billerbeck, *Komm. z. N.T.* IV, p. 621 en 628. Voor wat betreft deze rituele uitdrukking in de eucharistieviering, zie bijv. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, passim, vnml. 209. Verdere lit.: G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1945[2], vnml. 272; L. Ligier, *Anaphores orientales et anamnèse juive de kippur*, in : NRT 82 (1960) 40-55.

[31]) Vgl. bijv. in de Basiliusliturgie, behalve in de egypt. versies, de wendingen : σὲ

„Passend en juist is het ... (Hierna volgt een beschrijving van het verlossingswerk.) Om uw goedgunstigheid kunnen wij U niet genoeg dankend loven, noch kunnen wij uw grootmoedigheid met alle mogelijke lofprijzingen genoeg beantwoorden, terwijl wij uw grote en buigzame ontferming smeken om dit offer te aanvaarden, dat wij U aanbieden staande voor het aanschijn van uw goddelijke ontferming, door Jesus Christus onze Heer en God, door wie wij bidden en vragen" [32]).

αἰνεῖν, σὲ ὑμνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ προσκυνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, σὲ δοξάζειν τὸν μόνον ὄντως ὄντα θεὸν, καὶ σοὶ προσφέρειν ... τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ἡμῶν. De armeense versie geeft weer: καὶ σοὶ προσφέρειν θυσίαν αἰνέσεως; H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie,* Münster i. W. 1931, p. 2/3. Voor vbb. uit de Markusanafora, de gallische gebruiken, het Leonianum en de gelasiaanse sacramentaria, zie Jungmann, *Missarum Sollemnia* II, 187, noot 10 en 11. Vgl. hierbij de monografie van J. Junglar, *Le sacrifice de louange* (Lex orandi 15), Paris 1955; de auteur toont aan de hand van overvloedig tekstmateriaal aan, dat het woord „offer" i.v.m. de eucharistieviering oorspronkelijk nog strikt als „offer van lof" werd opgevat dat door de εὐχαριστία, m.n. het eucharistische lof- en dankgebed aan God werd gebracht. Tot dezelfde konklusie komt Betz in zijn art. *Sacrifice et action de grâces,* vnml. blz. 84vv. — Een interessant getuigenis uit het westen van de IXe eeuw vinden we in een passage van Florus van Lyon († 860). Deze schrijft nl. in zijn verklaring van de woorden „Qui tibi offerunt" van de latijnse Canon Missae: „In quibus verbis considerandum est, quod tota Ecclesia offerat Deo illus sacrificium laudis; et quia de omni multitudine circumstantium fidelium proprie ministerio sacerdotum, hoc generaliter agitur fide et devotione cunctorum" (*De expositione Missae* 52; PL 119, 47D-48A).

[32]) „Dignum et justum est ... Cuius benignitas agere gratias tuae tantae magnanimitati quibusque laudibus nec sufficere possumus, petentes de tua magna et flexibili pietate accepto ferre sacrificium istud, quod tibi offerimus stantes ante conspectum tuae divinae pietatis, per Iesum Christum Dominum et Deum nostrum, per quem petimus et rogamus". (L. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense* (Rerum Eccl. Documenta, Series Maior, Fontes I), Rome 1956, p. 201/2). — M.b.t. de struktuur van de eucharistie, zij hier nog verwezen naar B. Fraignau-Julien, *Éléments de la structure fondamentale de l'Eucharistie, I: Bénédiction, anamnèse et action de grâces,* in : RSC 34 (1960) 35-61. Hier wordt betoogd, dat een vergelijking van de oudste eucharist. anaforae met de joodse gebeden bij een maaltijd en met die bij een agape aantoont dat de eucharist. anaforae allereerst gebeden van lofprijzing zijn en dat de anamnese het motief van dankzegging is in deze gebeden. — Vgl. bij dit alles hetgeen in deze studie gezegd werd over de nauwe samenhang tussen *hoda* en *offeren* (in : „Meer algemene oriëntatie", na het tweede, langere citaat van Bornkamm).

De hymnische aanroepingen

Naast de besproken gebedsvormen vragen de hymnische aanroepingen bijzondere aandacht. Ook hierin komt het geworteld zijn in de joodse gebedsstruktuur en in samenhang daarmee het primaatschap van de lofprijzing naar voren.
Hier dienen in de eerste plaats de *Cantica van het Nieuwe Testament* vermeld te worden: het Magnificat (Lk 1, 46-55), het Benedictus (1, 67-69) en de lofzang van Simeon (2, 28-32). Met name de Cantica van de Moeder Gods en van Zakarias zijn duidelijke representanten van hymnische gebedsvormen die nog onmiddellijk in de joodse traditie staan. Van de andere kant vormen deze lofzangen, die immers deel uitmaken van het oudste christelijke kerygma, de overgang naar de hymnische aanroepingen in de traditie van de kerk. Zoals Nielen zegt:

> „Wie inhaltlich und formell ihre Anlehnung an jüdische Vorbilder nachzuweisen ist, so teilen sie auch mit ihnen als Entstehungsursache die Erfüllung mit heiligem Geiste und zeigen in dieser prophetisch-pneumatischen Betonung ihre Verwurzelung in echt jüdischem Boden" [1]).

Het hymnische „evangelie van Maria" begint met een inleidende lofprijzing Gods (1, 46-48), bezingt in het middelste gedeelte de machtige, heilige en zich ontfermende God (1, 49v) en de grondwetten van diens heilshandelen (1, 51-53), om tenslotte te eindigen in een verheerlijking van Gods trouw aan zijn beloften (1, 54v). In deze lofzang vinden we oudtestamentische uitdrukkingen en themata in overvloed terug. God wordt erin geprezen als de God der „anawim" (vgl. o.a. Jdt 9, 11; Ps 9/9a, 19 (; Jes 9, 15)). Bijzondere nadruk valt op Gods macht, heiligheid en ontferming, opvallende trekken in het oudtestamentische Godsbeeld (bijv. in Ez 20, 41); Maria spreekt uit, wat het oude Godsvolk ondervonden heeft (Dt 26, 6-9); dit volk Israël heet hier de „dienaar van Jahwe" (vgl. Jes 41, 8v), die de trouw aan de ten opzichte van Abraham gedane beloften van Godswege heeft ervaren (Gen 12, 2). Tenslotte vindt men echo's uit de lofzang van de moeder van Samuel (1 Kon 2, 1-10). — Men kan zeggen, dat de lofzang van de Moeder Gods een hymnisch respons is op hetgeen Jahwe deed aan zijn volk en dat in de inkarnatie van het Woord Gods zijn voltooiing bereikt. De lofgezangen van het volk Israël waartoe Maria behoort, worden haar lofgezang en van de kerk die, telkens wanneer zij in haar avondgebed de afgelopen dag overziet, het Magnificat zingt als lofprijzing aan God.
Ook in de lofzang van Zakarias wordt God geprezen met uitdrukkingen en themata uit het Oude Testament, die ook hier een nieuwe inhoud krijgen. Men kan het eerste gedeelte van de hymne beschouwen als een eschatologische psalm die Jahwe's grote daden in de heilsgeschiedenis prijst (1, 68-75; vgl. hierbij bijv. het „Baruk Jahwe" in Ps 40/1, 14; 71/2, 18 en 105/6, 48); het tweede gedeelte is een poëtisch jubelen om Johannes' geboorte, dat gelukwensen uitspreekt en de profetische zending van het pasgeboren kind verkondigt (1, 76-79). In dit Canticum wordt in het gebed der kerk de hoogheid van de lofprijzing uitge-

---

[1]) Nielen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament*, 211. Vgl., vnml. i.v.m. de aangewende literaire genres, ook L. Hermans, *De bijbel over Jesus' geboorte en jeugd*, Roermond/Maaseik 1960, passim; A. Vögtle, *Die Kindheitsgeschichte des Matthäusevangeliums*, Düsseldorf 1966, passim.

drukt, telkens wanneer in de ochtend het Licht bezongen wordt als datgene wat nacht en duisternis verdrijft. Dit krijgt bijzonder perspektief in de viering van de paaswake, terwijl ook in de begrafenisliturgie het bidden van het Benedictus een lofprijzend aanroepen is van God die door de opwekking van Christus uit de doden de heerschappij van zonde en dood heeft overwonnen en het heelal heeft hernieuwd (Ap 21, 3v).

Temeer als men bedenkt dat de eerste christenen overtuigd waren en de besten van hen het als werkelijkheid beleefden dat de door Jesus beloofde Geest op bijzondere wijze over de kerk is uitgestort, krijgt een vermaning van *Paulus* koloriet:

> „-wordt vol van de Geest.
> Zingt met elkaar psalmen en hymnen en liederen, ingegeven door de Geest.
> Zingt en speelt voor de Heer van ganser harte.
> Brengt altijd voor alles dankende lofprijzing aan God, de Vader, in de naam van onze Heer Jesus Christus" (Ef 5, 18b-20) [2]).

Het kon niet uitblijven, dat degenen die zich nog sterker dan de joden door de Geest Gods bezield wisten (Ro 8, 14; 1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; Hand 2, 14-19), spontaan deze bezieling trachtten levendig te houden en te uiten (ook en met name bij de gebedsbijeenkomsten). We houden ons hier buiten de kwestie, of — en zo ja, in hoever — woorden als ψαλμοὶ, ὕμνοι en ᾠδαὶ πνευματικαί in dergelijk verband als synoniemen gebruikt worden [3]). In elk geval is de door de Geest gewekte vreugde ook een bron van nieuwe dank- en lofgezangen in het privéleven (Hand 16, 24) en in de openbare gebedssamenkomsten (2, 46v) [4]).

---

[2]) πληροῦσθε ἐν πνεύματι,
λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς,
ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ,
εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπερ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ.
De vert. „Brengt . . . dankende lofprijzing" van εὐχαριστοῦντες is een meer interpreterende weergave van wat door gezagvolle vertalingen ((St.-Willibrordvert.; vert. Ned. Bijbelgenootsch.; Bible de Jér.; O. Karrer; E. Knox) vertaald wordt door „Dankt" (en een in andere talen daaraan korresponderende uitdrukking). — Een tekst als deze nodigt uit tot een onderzoek naar (elementen van) hymnen en liederen in de brieven van St.-Paulus. Een gedetailleerde studie zou ons hier echter te ver voeren. Hier zij daarom m.n. verwezen naar de reeds vermelde monografie van Schille : *Frühchristliche Hymnen.*

[3]) Ofschoon er argumenten aan te halen zijn voor het aannemen van een onderscheid, zijn er ook teksten die tot het aannemen van een synonimiteit doen besluiten. Zie bijv. Nielen, *Gebet . . .*, 213/4; vgl. daarbij J. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria,* in : Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademia zu Braunsberg im Sommer 1921, 4/5: „Im Kolosserbriefe spricht Paulus an einer bekannter Stelle von ψαλμοί, ὕμνοι und ᾠδαὶ Πνευματικαί, Worte, die danach der Epheserbrief wiederholt. Was soll hier Hymnus neben den beiden anderen Begriffen bedeuten? Wie sollen die drei sich von einander unterscheiden? Das ist eine Streitfrage, die seit Hieronymus bis in die neuesten Tage immer wieder erörtert worden ist, ohne dass sie eine endgültige Lösung gefunden hätte. Wir stehen diesen mit einander verbundenen Termini ratlos gegenüber".

[4]) Voor wat betreft de uitwerking op het privéleven, vgl. hierbij Jak 5, 13.

Hier zij verder verwezen naar hetgeen gezegd werd over εὐχαριστία en εὐχαριστεῖν bij St.-Paulus.
In het kort echter dient te worden teruggekomen op het feit, dat in de gebedsbijeenkomsten van de eerste christengemeenten naast het zingen van de uit het Oude Testament overgeleverde psalmen (in enge zin) er ruimte was voor het voordragen van meer persoonlijk getinte lofprijzingen. Sporen hiervan menen we te vinden in een passage als 1 Tim 3, 16:

„Hij is geopenbaard in het vlees,
gerechtvaardigd in de Geest,
verschenen aan de engelen,
verkondigd onder de volken,
geloofd in de wereld
en opgenomen in heerlijkheid" [5]).

Dit vers immers maakt de indruk van een hymnisch symbolum en lijkt een gedeelte te zijn van een Christus-lied — hierop wijst het onverwachts voorkomende en in het voorafgaande niet gemotiveerde mannelijke betrekkelijk voornaamwoord ὃς —, dat mogelijkerwijze door de gemeente gezongen werd (vgl. v. 15).
Ook een tekst als 2 Tim 2, 11-13 vertoont trekken die in de richting van een toenmaals algemeen bekend christelijk lied duiden:

„Als wij met Hem gestorven zijn, zullen wij ook met Hem leven.
Als wij volharden, zullen wij ook met Hem heersen.
Als wij Hèm verloochenen, zal Hij ons verloochenen.
Als wij ontrouw zijn, blijft Hij trouw: zichzelf verloochenen kan Hij niet".

Een lyrische toon en een poëtisch gevoel kenmerken ook plaatsen als: 1 Tim 6, 15v; 2 Tim 1, 9v. Het ook hier voorkomende parallellisme geeft aan deze teksten het karakter van eenvoud én van plechtstatigheid (in de goede zin) dat ook aan de joodse lofprijzingen eigen is [6]). Ook Ef 5, 14-20 kan gelden als een voorbeeld van christelijke hymnodie met een onmiskenbaar joods stempel. In dit perspektief zouden eveneens de bekende Christus-hymnen Fil 2, 6-11 (waar respektievelijk in de verzen 6-8 en 9-11 „als op een tweeluik het mysterie van de Christus" wordt geschilderd [7])) en Kol 1, 15-20 (waarvan de twee

---

[5]) ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί,
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,
ὤφθη ἀγγέλοις,
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,
ἐπιστεύθη ἐν κοσμῳ,
ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.

[6]) Vgl. ook 1 Pt 2, 22-25. — Voor exegese van genoemde teksten uit 1 en 2 Tim kan hier verder verwezen worden naar: Th. de Kruijf, *De pastorale brieven* (in serie: Het Nieuwe Testament. Vertaald en toegelicht onder red. v. W. Grossouw e.a.), Roermond-Maaseik 1966, 17-108, passim.

[7]) Zie St.-Willibrordvert., aant. bij Fil 2, 5. — Een gedetailleerde exegese van Fil 2, 6-11 vindt men o.m. in : G. Bouwman, *De Brief aan de Filippiërs* (in serie : Het Nieuwe Testa-

gedeelten: v. 15-17 en 18-20 tot zelfs in details parallel zijn) speciale studie verdienen. In al deze teksten klinkt de resonantie van de traditioneel-bijbelse lofprijzing door.

Opvallend is het sterk hymnisch karakter in menige passage van de *Openbaring van Johannes*, dat samenhangt met de situatie van de schrijver, die zich immers beschouwt als iemand die het charisma van de profetie heeft ontvangen (1, 3. 9v; 19, 20; 22, 8). De invloed van de joodse vroomheid doet zich met name gelden in de vele hymnen en doxologieën. aKrakteristiek zijn in dit opzicht de passages 1, 4-7; 4, 8-11; 5, 9-14; 7, 10-12; 11, 15-19; 12, 10-12; 15, 3v; 19, 1-7; 21, 3v. In deze hymnische gebeden, die mogelijk reeds een echo van oud-christelijke cultuspraktijk zijn en doortrokken zijn van toespelingen op het Oude Testament, is de liturgische invloed van de joodse gebedskultuur onmiskenbaar aanwezig [8]).

Bijzonder zij nog gewezen op de zogenaamde *psalmi idiotici*, waarin het primaatschap van de lofprijzing duidelijk naar voren treedt. Hierin wordt de lijn doorgetrokken, die in het Nieuwe Testament begonnen werd bijvoorbeeld met het Magnificat, het Benedictus en het Nunc dimittis.
Vóór alle andere moet het *Gloria in excelsis Deo*, in tegenstelling tot de kleine doxologie Gloria Patri in de oosterse traditie ook wel de grote doxologie ge-

---

ment. Vertaald en toegelicht onder red. v. W. Grossouw e.a.), Roermond-Maaseik 1965, 52-64. Voor een rijk gedokumenteerde weergave van de stand van zaken m.b.t. de exegese en voor een verklaring van Fil 2, 6-8 (in het raam van geheel de hymne) kan verder verwezen worden naar J. Dupont, in : G. Baraúna e.a., *De Kerk van Vaticanum II*. Commentaren op de Concilieconstitutie Over de Kerk (ned. ed. o.l.v. E. Schillebeeckx), Antwerpen 1966, dl. 1, blz. 404-412. — Hier zij tevens opgemerkt, dat Fil 2, 6-11 en andere hymnische elementen uit Paulus' brieven ter sprake komen wanneer Bultmann in zijn art. *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief* m.n. 1 Pt 3, 18-22 bespreekt, welke tekst, samen met 1, 18-21 en 2, 21-25, ongetwijfeld ook in het kader van ons onderzoek vermeld kan worden. (Exegetica, 285-297.)

[8]) Vgl. bijv. G. Delling, *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse*, in : Novum Testamentum 3 (1959) 107-137, vnml. 108-116 (Doxologien und Würdig-Rufe); verder de overigens in meerdere punten aanvechtbare studie: P. Prigent, *Apocalypse et liturgie* (Cahiers théologiques 52), Neuchâtel 1964. — Voor teksten uit Jo zij verwezen naar Willemse, *Het vierde evangelie*, passim. Het zou te ver voeren, hier op deze suggestieve studie in te gaan. In dit verband zij slechts een passus geciteerd uit een art. van dezelfde auteur, waar hij spreekt over de „Sitz im Leben" van *Jo 1, 1-18:* „Waarschijnlijk is de proloog oorspronkelijk een hymne van de eerste christenen op Jezus als het Woord en het Licht, een hymne bestemd voor de kerkelijke zondagsviering. Want 'de eerste dag van de week' is niet alleen de eerste scheppingsdag, de dag waarop 'God *sprak* : Er zij *licht*' (cf. Joh. 1, 1-5), het is ook de dag van het begin der herschepping, van de verrijzenis des Heren, en het is juist daarom ook de dag waarop de eerste christenen bijeenkwamen om het brood te breken en te luisteren naar 'het woord' (cf. Hand. 20, 7-12), naar het woord, dat 'het licht alreeds schijnt' (1 Joh. 2, 8), naar het woord over Jezus, gestorven *en verrezen in heerlijkheid*. De 'dag des Heren' (Apok. 1, 10) is de dag, waarop de eerste christenen in de vergadering der gelovigen de mond van de predikers horen over de verrezen Heer, die is 'de Eerste en de Laatste' (Apok. 1, 17), die is het eerste en het laatste woord van God, 'de Alpha en de Omega' (Apok. 1, 8)" (in : Concilium 1 (1965) n. 10 (Exegese), p. 93; over de proloog, zie vnml. 89-93).

noemd, hier vermeld worden. De griekse versie uit de byzantijnse liturgie, die reeds te vinden is in de Codex Alexandrinus, waar zij uitgeschreven is aan het slot van de bijbelse Cantica die op de psalmen volgen, dekt zich (behalve dan wat betreft de reeks aanroepingen die overeenkomsten vertonen met de serie welke de lofzang Te Deum besluit) vrijwel geheel met de tegenwoordig in de romeinse liturgie gebruikelijke [9]). De opbouw ervan is duidelijk: lofprijzingen tot God en Christus, waarbij Gods „grote glorie" („μεγάλην . . . δόξαν"; vlg. de „ierse" traditie: „magnam misericordiam"!) en Christus' Lam Gods-zijn worden bezongen; daaruit voortvloeiende smeekbeden tot Christus; korte doxologie, waarin het beginthema weer wordt opgenomen. Wanneer we bedenken dat het ondervinden van de in de geschiedenis handelende God van het Verbond en de nauw daarmee samenhangende dankende lofprijzing ten diepste het godsdienstig bewustzijn van Israël stempelt, wordt het voor ons des te duidelijker, dat genoemd Gloria van de romeinse liturgie naar struktuur en inhoud dichtbij de bijbelse overlevering staat. In dit verband zij een uitspraak van Deissler aangehaald, waarin genoemde schrijver in het kader van een studie over „het lofprijzende volk Gods in de psalmen" juist over het Gloria zegt:

> „Die in diesem Gesang aufleuchtende Herrlichkeit ist die des Bundesgottes, der sich aus seiner erhabenen Höhe erwählend und erlösend niederneigt in die Tiefe der unerlösten Menschenwelt, ja in seinem Sohne selber niedersteigt. Diese Preisung hat ihr Vorbild im Lobpreis Jahwes durch Israel. Wie sich aus der näheren Betrachtung der Hymnodie des alttestamentlichen Gottesvolkes ergibt, liegt ihr Akzent unstreitig auf der Preisung des heilsgeschichtlich waltenden Bundesgottes" [10]).

De tekst uit de Constitutiones Apostolorum [11]), die volgens Capelle de in de Codex Alexandrinus gevonden versie als basistekst heeft [12]), wordt reeds besloten met een korte lofzang, die in de oosterse ritussen onder meer het slot zou blijven van het Gloria (Grote Lofprijzing) en die in het westen een vaste plaats behield als de hymne *Te decet laus* aan het einde van de monastieke vigiliae.

Van latijnse origine is het *Te Deum laudamus*, dat uit drie gedeelten bestaat: lofzang; hymne aan Christus; een aantal smeekbeden, op een enkele uitzondering na ontleend aan de heilige Schrift. [13]). In verschillende opzichten vertoont

---

9) Tekst: *Septuaginta*. Edidit A. Rahlfs, vol. II, Stuttgart 1935, p. 181/183. Daar het *Gloria* de ὕμνος ἑωθινός genoemd.

10) Deissler, Das lobpreisende Gottesvolk . . ., 21.

11) 7, 47; tekst: ed. Funk, I, p. 454/5.

12) B. Capelle, *Le texte du 'Gloria in excelsis'*, in: Rev. d'Hist. Eccl. 44 (1949) 439-457.

13) Over ontstaan en groei van het Te Deum, vgl. bijv. de studies van J. Morin in: Rev. Bén. 7 (1890) 151-190; 9 (1894) 49-77; 14 (1897) 390; 24 (1907) 180-223; A. Burns, *The Hymn Te Deum and its Author*, London 1926. Men kan in elk geval stellen dat het T.D. zeker niet van Ambrosius of Augustinus is. Vgl. Morin is Nicetas van Remesiana in Dacië de auteur. Al worden door andere historici andere namen voorgesteld — Prudentius († na 450) en Vincentius van Lérins († tegen 450) —, men is het er niettemin over eens, dat het T.D. stamt uit het begin van de vierde eeuw en reeds begin vijfde eeuw klaar is. — Het uit genoemde drie delen bestaande geheel hangt samen met verschijnselen als ver-

deze lofzang een gelijkenis met de traditionele opbouw van de anafora [14]).

* *
*

Het lijkt hier de plaats te zijn om terug te grijpen naar hetgeen nieuwtestamentische schrijvers berichten over *profeteren* en over *bidden in vervoering*.

Προφητεία (προφητεύειν) duidt verschillende verschijnselen aan. Deze hebben echter alle gemeen, dat ze tekenen en uitingen zijn van het in bezit genomen zijn van de Geest; ze zijn een λαλεῖν ἐν πνεύματι. Zoals de hellenistische mystiek, maakt ook de christelijke scherp onderscheid tussen de ἄνθρωπος ψυχικός en de πνευματικός, tussen de mens die slechts een menselijke ψυχή heeft en tussen de mens die het goddelijke πνεῦμα bezit. De ἄνθρωπος ψυχικός aanvaardt niet wat van de Geest Gods komt en is zelfs niet in staat om deze dingen te vatten (1 Kor 2, 14). De πνευματικός daarentegen laat zich wél leiden door de Geest en kan daardoor de geheimen Gods vatten en verkondigen (2, 10. 15). Iedere christen nu is πνευματικός (Ro 8, 9. 11. 14; 1 Kor 2, 13; 3, 16; 6, 17; 1 Tes 4, 8).
Dat men onder christenen deze opvatting huldigde en in het profeteren een gave van de Geest zag, wortelt echter onmiddellijk in het jodendom. Men denke hier bijvoorbeeld aan Johannes de Doper; aan de profetes Anna (Lk 2, 36); aan de overtuiging dat ontslapen profeten terugkomen (vgl. bijv. Mt 16, 13v); aan het feit dat men in Jesus een profeet ziet; aan de waarschuwing voor valse profeten (Mt 7, 15. 22; 24, 11; 1 Jo 4, 1; 2 Pt 2, 11); aan het vermelden, dat de „zonen" der farizeeën duivels uitdrijven (hetgeen wordt opgevat als geschiedend „door de geest Gods": Mt 12, 27). Ook al leeft in Jesus' tijd de mening dat er „geen profeet meer in Israël" is (vgl. 1 Mak 4, 46; 9, 27; 14, 41; Zak 13, 2-6; Mt 1, 13), toch heerst de overtuiging dat ook nu nog bevoorrechte mensen de Geest Gods bezitten en verkondigen. Bovendien gelooft men vast, dat in de dagen van de Messias alle mensen vervuld worden met geestesvolheid en aldus profeten zijn. Een voorspelling als van Joël (3, 1-5; vgl. 2, 28-42); Hand 2, 16-21) is ook in Jesus' tijd de joden niet onbekend. Vanhieruit wordt iets duidelijk van

---

volgingen, arianisme en volksverhuizing. In het eerste gedeelte uit zich een gevoel van zegepraal der christenheid na de tijd der vervolgingen: de kerk voelt zich zeker van haar triomf onder de eerste christenkeizers („Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia"). Het sluitstuk wordt gevormd door een doxologie, waarin in dankende lofprijzing de Triniteit wordt aangeroepen („Patrem immensae majestatis; Venerandum tuum verum et unicum Filium; Sanctum quoque Paraclitum Spiritum"). Het tweede gedeelte — de lofzang op Christus — herinnert aan de beproevingen van de zijde der arianen. De smeekbeden tenslotte herinneren aan de inval van de westgoten. Het „Salvum fac populum tuum, Domine, et benedic haereditati tuae" en het „Et laudamus nomen tuum in saeculum" vormen een bede die is samengesteld uit Ps 27/8, 9 en 144/5, 2. De daaraan toegevoegde bede is een vers in de trant van de psalmen waarin men God rouwmoedig om erbarming smeekt. Het „In Te, Domine, speravi . . ." kan men beschouwen als een epiloog: Rome zal niet worden vertreden, het leeft voort in de kerk van Rome.

[14]) Zie bijv. A. Janssens, *Les structures symétriques du Te Deum*, in : QLP 47 (1966) 36-46, alwaar ook verdere lit. wordt aangegeven.

het geestesklimaat, waarin teksten van het Nieuwe Testament ontstaan zijn die het bezitten van de Geest doen zien als kenmerk en bekroning van het christenzijn. Hiervoor in aanmerking komende passages zijn: Jo 7, 37-39 (vgl. Mt 12, 28; Lk 1, 15. 35. 41. 67; 2, 25; 4, 1); 14, 16v; Hand 1, 4; 2, 1-22. 33. 38; 13, 1-3; 16, 6-10; 21, 4. 10-14; Ro 8, 1-11; 15, 19; 1 Kor 2, 4. 7; 7, 40; 14, 18v. 37v; 2 Kor 11, 4; 12, 1-5. 12; Gal 2, 2; 3, 1-5; 1 Tes 5, 19; 1 Pt 4, 7-11; Ap 1, 11.
Met name 1 Kor 12-14 — en hiervan speciaal hoofdstuk 14 — vraagt een nadere beschouwing, omdat daarin blijkt hoe Paulus over de Geestesgaven in het algemeen en over de gave van de profetie in het bijzonder denkt. Genoemde passus toont ons in elk geval een beeld van het bonte enthousiasme van een cultische viering, maar ook hoe Paulus de invloed van het pneumatische leven in en om het gebed tracht te kanaliseren binnen de gemeenschap-stichtende liefde en orde in de gebedsbijeenkomst. Dat hij hierdoor het profetische element niet wil uitblussen maar het slechts zijn juiste plaats wil geven (vgl. 1 Tes 5, 16-22), blijkt uit hetgeen hij zegt omtrent het bidden in vervoering (waarover in vermelde teksten reeds sprake is).

Over het *spreken in geestverrukking* is in genoemde passage uit de eerste brief aan de Korinthiërs sprake in: 12, 10. 28. 30; 13, 8; 14, 2. 4-6. 13v. 18v. 22v. 26v. 39. Het is weer te geven met de ingeburgerde term *glossolalie*. St.-Paulus duidt in vermelde teksten het charisma aan van „het spreken in talen en tongen" (vgl. tevens Hand 2, 14; 10, 44-46; 19, 6, e.a.). Dit charisma is een „spreken" in extase, dat door de Geest is gewekt en God verheerlijkt. Dit spreken (bidden, zingen, lofprijzen, dankzeggen) in de geest (Geest) gebeurt zonder dat het verstand er deel aan heeft (14, 4); het is „niet voor de mensen maar voor God" (v. 2. 19. 28) bestemd, dient slechts tot eigen stichting (v. 4. 6) en niet tot die der gemeente; door een bijzondere vertolking echter, die een werk van de Geest is, kan het wel voor anderen verstaanbaar gemaakt worden (12, 10. 30; 14, 5. 27). Wat er verder van zij, in elk geval hebben we hier te doen met een wijze van bidden waarin de lofprijzing centraal staat. Dit gegeven is in verband met ons onderwerp nog in zover van belang, dat de bijbelse berichten over glossolalie het feit vermelden dat in de eerste christengemeenten ook in een meer tot de privésfeer behorend gebedstype de lofprijzing primair is.

Men zou hierbij nog het volgende kunnen bedenken. Het spreken in verrukking — St.-Paulus noemt het een bidden (προσεύχεσθαι; 14, 4) en preciseert dit als „lofzingen" (ψαλεῖν; v. 15b) — wordt in vers 16 van hetzelfde veertiende hoofdstuk van 1 Kor omschreven met de term εὐλογεῖν, die vlak daarop geïdentificeerd wordt met εὐχαριστία. James Robinson merkt hierbij op:

> „Damit sind wir zu dem Phänomen geführt, das wir für die Anfangszeit vermutet haben: das Beten bestand aus Berakot und Danksagungen, und im Rahmen solcher Gebete ist der inspirierte Aufschwung zum hymnischen Stil zu erwarten" [15]).

---

[15]) *Die Hodajot-Formel* . . ., 221; voor hetgeen volgt, vgl. ibid., 221-226. — Vgl. bij dit alles ook van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 488-494 („Loben, lallen und schweigen"), vnml. 491.

De regeling van de glossolalie is aldus tegelijk een regeling van (misbruiken bij) het hymnische gebed geweest. Aan de hand van dit verband tussen het in vervoering spreken en hymnisch gebed kan men de eerste aanzetten tot een kerkordening onderkennen, die problemen betreffende het hymnische gebed en de profetie naast elkaar behandelt. Dat glossolalie in beide gevallen voorkomt, blijkt uit de parallelplaatsen Hand 10, 46 („zij hoorden hen talen spreken en God verheerlijken") en 19, 6 („-kwam de Geest over hen; ze spraken in talen en profeteerden") [16]). Volgens de Didache zijn het juist de „profeten" die „de zegening uitspreken zoveel zij willen" (10, 7). De wetgeving aan het slot van de diskussie in 1 Kor 14 geeft daarom aanwijzingen omtrent glossolalie en profetie (v. 27v en 29-32), die hier wel in het raam van het hymnische gebed gezien moeten worden.
Het eerste stadium van zo'n kerkordening kan men wellicht ontdekken in 1 Tes 6, 16-22, waarin een reeks van zeven en geheel in parallelle vorm samengestelde vermaningen het volgende op het hart drukken:

„Weest altijd blij.
Bidt zonder ophouden.
Dankt God voor alles ...
Blust de Geest niet uit,
kleineert de profetische gaven niet,
keurt alles, behoudt het goede.
Houdt u verre van alle soort van kwaad" [17]).

Zonder in te gaan op de parallellen tussen deze tekst en de in 1 Kor 14 gegeven aanwijzingen [18]), zij hier nog het volgende vastgesteld. De in de eerste zin gegeven aansporing tot χαίρειν herinnert aan het met zingen verbonden jubelen (vgl. Lk 10, 21), terwijl er een nauw verband moet bestaan tussen dit χαίρειν enerzijds en εὐχαριστεῖν anderzijds. Wat dit laatste betreft, is Fil 4, 4-6 relevant, waar het heet:

„Verheugt u in de Heer te allen tijde. Nog eens: verheugt u! Uw vriendelijkheid moet bij alle mensen bekend zijn. De Heer is nabij. Weest onbezorgd. Bij alles moeten uw wensen bij God bekend worden in gebed en smeking, en nooit zonder dankende lofprijzing" [19]).

---

[16]) ἤκουον ... αὐτῶν λαλοῦντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν (10, 46); ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον (19, 6).

[17]) πάντοτε χαίρετε,
ἀδιαλειπτῶς προσεύχεσθε,
ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε· ...
τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε,
προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε·
πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατεχέτε·
ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.

[18]) Vgl. de tweede en de derde zin met 1 Kor 14, 13. 17; de vijfde zin met 1 Kor 14, 27-32; de zesde zin met 1 Kor 14, 29.

[19]) χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε· πάλιν ἐρῶ, χαίρετε. τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις. ὁ κύριος ἐγγύς. μηδὲν μεριμνᾶτε, ἀλλ' ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν θεόν.

Aldus lijkt ook vanuit deze tekst de mening niet onaannemelijk, dat 1 Tes 5, 15-22 een „Vorstufe" is van de latere kerkordeningen waarin gesproken wordt over hymnisch bidden [20]). Het „Blust de Geest niet uit" getuigt van een nog volledig positieve houding. Maar reeds 1 Kor 14, 13-16 signaleert het gevaar, dat godsdienstig enthousiasme eerder storend kan werken dan stichten. Met name door de stijgende invloed van het gnosticisme zou langzaamaan in de kerkordeningen als reaktie daartegen een groeiende terughoudendheid ten opzichte van het meer hymnisch getinte bidden naar voren komen. Voor de latere geschiedenis kan in dit verband een uitspraak van KROLL worden aangehaald:

> „Die christliche Hymnodik, soweit sie das Produkt freier Dichtung war, ist etwa seit der Mitte des 3. Jahrhunderts auf das schwerste durch eine kurzsichtige Reaktion geschädigt, ja vernichtet worden, die alle neueren Hymnen unterdrückte und nur aus den kanonischen Schriften des Alten und des Neuen Testaments geschöpften Lieder gelten lassen wollte. Die Veranlassung dazu haben wir in der reichen Hymnendichtung der Häretiker zu suchen, die anscheinend gerade die Poesie als ein vorzügliches Propagandamittel angesehen und benutzt haben" [21]).

Ter afsluiting van dit gedeelte over lofprijzen in hymnen, profeteren en glossolalie — de verschijnselen zijn, zoals duidelijk is, niet adekwaat van elkaar te onderscheiden — zij nogmaals teruggegrepen naar het Oude Testament. Het is immers van belang, deze verschijnselen steeds te blijven zien tegen de achtergrond van oudtestamentische teksten, waarin sprake is van „het juichen van de morgensterren" en „het jubelen van al de zonen Gods" bij de schepping der wereld (Jb 38, 7). Men denke hierbij aan het: „Heilig, heilig, heilig is de Heer der heerscharen, heel de aarde is vol van zijn heerlijkheid", dat volgens Jes 6, 3 de serafijnen zingen voor Gods troon. Of aan de lofzangen, die Moses respektievelijk aan de Schelfzee (Ex 15, 1-18) en op het einde van diens leven (Dt 32, 1-43) in de mond worden gelegd. Waarbij het feit vermeld dient te worden, dat volgens de oudtestamentische boeken telkens weer hymnendichters en zangers optraden (vgl. o.m. Ex 15, 20; Recht 5; 1 Kon 2, 1-10; Jes 38, 9). Terwijl de ons overgeleverde honderdvijftig psalmen, ongetwijfeld slechts een gedeelte van een veel grotere hoeveelheid kollekties, in dezelfde richting duiden. Ook in deze vormen van lofprijzing blijkt de kontinuïteit tussen Oud en Nieuw Verbond, tussen het bidden van het oude en van het nieuwe volk Gods.

De vert. „dankende lofprijzing" hier gegeven als interpreterende weergave, i.p.v. „dankzegging". — Vgl. ook Fil 1, 3v; 4, 10; Kol 1, 11v.

[20]) Bij de vermaning van 1 Tes 5, 22 om zich verre te houden van alle soort kwaad, vgl. de voorschriften in Did. 11 en 12.

[21]) *Die christliche Hymnodik* . . ., 37/8. Voor versch. aspekten betreffende het thema „hymne", m.n. ook i.v.m. het onderwerp van dit onderzoek, vgl. o.m. La Maison-Dieu 92 (4e trimestre 1967) 43-190 (Les hymnes, chants du peuple).

De lofprijzing in de gebedsdiensten

Reeds in het zevende boek van de *Constitutiones Apostolorum* wordt gesproken over duidelijke lofpsalmen, die bij de morgen- en de avonddienst werden uitgevoerd [1]). Deze zijn psalmen 62/3 en 140/1, respektievelijk voor 's morgens en 's avonds; waarnaar al in 2, 59 uitdrukkelijk verwezen wordt [2]).
In het oud-christelijke morgenofficie [3]) vormden de lofpsalmen 148 tot en met 150 het hoofdbestanddeel; volgens BAUMSTARK maakten ze zelfs in de vóór-christelijke tijd deel uit van de synagogale liturgie [4]). In de griekse traditie worden deze drie psalmen (afgesloten met de grote doxologie) de αἶνοι genoemd en gewoonlijk wordt de term *laudes* in de Regel van Benedictus op dezelfde wijze geïnterpreteerd; van dit gebruik van *laudes* zou dan de jongere benaming van geheel de morgendienst stammen [5]). Daarnaast bleef in de latijnse traditie psalm 62/3 („Ad te de luce vigilo") als een specifieke morgenpsalm gelden. Bovendien dienen vermeld te worden de oud-testamentische Cantica, die in alle ritussen kenmerkend voor de morgendienst zijn gebleven. Vooral zij hier genoemd het *Benedicite, omnia opera* (Dn 3); maar daarnaast dienen vermeld te worden de Cantica *Cantemus Domino* (Ex 15) en *Audite, caeli* (Dt 32). In de romeinse monastiek-basilikale morgendienst werden psalmodie en aantal Cantica uitgebreid. Wat er zij van latere wijzigingen, in elk geval nemen naast de smeekpsalmen de lofpsalmen een belangrijke plaats in en bepalen zij het karakter van de morgendienst: *laudes*. Het lofprijzingskarakter van de morgendienst wordt nog versterkt door de oudere hymnen, zoals de zogenaamde ambrosiaanse en die welke later de hymnen van de zondagen en van de feriae waren.

In dit verband moet nog gewezen worden op het gebruik van het *Alleluia* (hebreeuws: *hallelu-ja, looft God*) als antifonale uitroep.
In de vroeg-christelijke oudheid kwamen de reeksen korte antifonale uitroepen, die tussen de voordracht van de psalmen werden ingevoegd en die het aandeel van het volk bij de recitatie der psalmen in de kongregationele diensten bepaalden, uiteraard vaak voor. Bij de syriërs vinden we het gebruik, dat iedere psalm zijn eigen antifoon heeft; hoe ouder deze antifonen zijn, des te korter, zoals in de oost-syrische ritus bijvoorbeeld de korte aanroepingen „Red uw kerk, Gij Alwetende" bij Ps 52/3 en „Gezegend zij onze Verlosser" bij Ps 106/7 [6]). In de getijden volgens de oost-syrische ritus heten zulke korte refreintjes *qanone*. Van de kortste en zeer waarschijnlijk een zeer oud en zeer

---

[1]) Tekst: ed. Funk, I, p. 386-459.
[2]) Tekst: ed. Funk, I, p. 171 en 173; vgl. CA VIII, resp. 35, 2 en 38, 1, *ibid.*, p. 544 en 546.
[3]) Over het morgenofficie, zie m.n. H. Wegman, s.v. *Morgenofficie*, in : Lit. Wb., afl. 6, 1785-1794 (met uitgebreide lit.-opgave). Over het gebruik van de pss., vgl. o.m. J. Lamb, *The Psalms in Christian Worship*, London 1962.
[4]) A. Baumstark, *Nocturna Laus*, Münster i. W. 1957, vnml. 167-205.
[5]) Zie echter J. Garvin, *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Washington, D.C. 1946, 412/3 (kommentaar op IV, 9, 5 van de Vitas).
[6]) Zie m.n. C. Bouman, s.v. *Kanon* (κανών), in : Lit. Wb. I, 1213-1218, vnml. 1217/8; in kol. 1218 o.a. verwijzing naar J. Mateos, *Lelya-Sapra. Essai d'interprétation des matines chaldéennes* (OCA), Roma 1959), 315-363 (Les refrains du psautier chaldéen). Vgl. hierbij H. Leclercq, s.v. *Antienne*, in : DACL I, 2282-2319, vnml. 2301-2303; in de reeks die in laatstvermelde kolommen wordt gegeven, vinden we 34 keer Alleluia als antifoon.

primitief element vertegenwoordigende qanone is het *Alleluia* de bekendste, dat als zodanig uit het synagogale gebruik is overgenomen [7]).
Omtrent het gebruik van het Alleluia als antifonale uitroep komt in de oudchristelijke dokumenten onder meer een aanwijzing voor bij HIPPOLYTUS:

> „Wanneer men de psalmen zal reciteren, zullen allen zeggen: Alleluia, d.w.z.: Wij loven God „die is" [8]); glorie en lof aan Hem die slechts door zijn woord de gehele wereld heeft geschapen. En wanneer de psalm beëindigd is, zal hij (de bisschop) de kelk zegenen en van de stukken (brood) aan alle gelovigen geven" [9]).

Uit deze tekst blijkt, dat in ieder geval althans zo nu en dan het Alleluia geïnterkalleerd werd. In dit opzicht is nog een passage van TERTULLIANUS relevant; deze zegt:

> „Bijzonder nauwgezetten in het bidden plegen bij de gebeden Alleluia toe te voegen en psalmen van die aard, dat zij, die er bij zijn, met de slotwoorden daarvan kunnen antwoorden. En inderdaad, het is ongetwijfeld een voortreffelijke instelling, een met alles, wat tot de verheerlijking en verering van God dienstig is, verzadigd gebed, als een vet offer, vóór (Hem) te leiden" [10]).

Zonder dat we uit de aangehaalde teksten willen besluiten tot het affirmeren van de mening dat in de vroeg-christelijke oudheid het interkalleren van het Alleluia op precies dezelfde wijze gebeurde als waarop in de synagogale gebedsdienst het Hallel werd gebeden, kan een beschrijving van de manier waarop dit laatste gebeurde wellicht enigszins een indruk geven van het klimaat waarin het algemene en op de joodse cultuspraktijk teruggaande antifonale gebruik suggestief zijn:

> „Der Vorbeter begann mit Hallelujah, die Gemeinde wiederholte es, und nach jedem Halbvers fiel sie von neuem mit Hallelujah ein, im ganzen, wie die alten Quellen berichten, 123mal" (ELBOGEN) [11]).

---

[7]) Vgl. hierbij ook Ap 19, 1. 3. 4. 6 en het reeds genoemde art. *Zum gottesdienstlichen Stil* ... van Delling; het χάρις δὲ τῷ θεῷ (zie o.a. Ro 6, 17; 7, 25; 1 Kor 15, 57; 2 Kor 9, 15) en Nielen, *Gebet* ..., 329.

[8]) Botte, *Tradition Apostolique*, p. 67, tekent bij de fr. vert. in noot 2 aan: „Probablement: ὁ ὢν θεός, cf. Ex. 3, 4".

[9]) „Cum recitabunt psalmos, dicent omnes alleluia, quod dicitur: laudamus qui est deus; gloria et laus ei qui creavit omne saeculum per verbum tantum. Et perfecto psalmo, benedicet calicem et de fragmentis dabit omnibus fidelibus". (*Trad. Ap.* 25; ed. Botte, p. 66 (r. 5-8).)

[10]) „Diligentiores in orando subiungere in orationibus Alleluia solent et hoc genus psalmos, quorum clausulis respondeant qui simul sunt. Et est optimum utique institutum omni quod praeponendo et honorando Deo competit saturatam orationem velut opimam hostiam admovere". (*De or* 27; *Q. Septimus Florens Tertullianus, De oratione*. Critische uitgave met prolegomena, vertaling en philologisch-liturgische commentaar, door G. Diercks, Bussum 1947, p. 44; de gegeven vert. is die vlg. Diercks, p. 45.) Vgl. hierbij de excursus bij De or 27 in de editie van Diercks, p. 274-277; E. Dekkers, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*, Brussel-Amsterdam 1947, 35.

[11]) *Der jüdische Gottesdienst*, 496. De schrijver heeft deze beschrijving uit de palestijnse Talmud, traktaat over de sabbat, XVI, 1, 15c.

In dit perspektief kan ook een aanwijzing van ATHANASIUS gezien worden, bij een bepaalde gelegenheid door een diaken een psalm te laten voordragen en het volk te laten antwoorden met het „Want eeuwig duurt zijn barmhartigheid" uit psalm 135/6 [12]). Iets dergelijks vinden we uiteindelijk terug in het feit, dat in de morgendienst op zondag volgens het byzantijnse gebruik de πολυέλιος („grote barmhartigheid") antifonaal wordt uitgevoerd. Het is in elk geval duidelijk, dat het algemene gebruik van de antifonale zang uiteindelijk op een of andere manier een voortzetting is van de gewoonte uit de synagogale gebedsdiensten om op voorgedragen psalmen door het volk te laten antwoorden met betuigingen van instemming. Met name in het responderen van het in de psalmen voorkomende en onvertaald geblevene Alleluia komt in de christelijke gebedsdiensten het bijzondere karakter naar voren van de lofprijzing waaraan heel het gelovige volk Gods uitdrukkelijk betuigt te willen deelnemen.
Het is daarom alleszins begrijpelijk, dat het Alleluia-zingen vanouds een plaats inneemt in de εὐχαριστία bij uitstek, de sakramentele viering die eucharistie genoemd wordt. Er zijn aanwijzingen te vinden, dat er oorspronkelijk meerdere verzen bij het Alleluia waren aangegeven. Dit geldt met name voor paaszondag, waarvoor het „Haec dies" en Alleluia en twee verzen — volgens het handschrift van Compiègne zelfs drie verzen — worden aangegeven; dit geldt eveneens voor de paasnacht, waarvoor het manuskript van Rheinau bij het „Haec dies" en Alleluia twee verzen aangeeft [13]). In de dokumenten uit de keltische kerken komen niet minder interessante gegevens omtrent het antifonaal uitvoeren van het Alleluia bij de eucharistieviering voor. Het Stowe Missaal bijvoorbeeld is een belangrijke getuige van de gewoonte om veelvuldig het Alleluia te intercaleren bij de „fractio" en bij de verzen — niet slechts psalmverzen! — die in hetzelfde missaal bij de kommunie worden aangegeven [14]).
In de romeinse liturgie geldt het Alleluia met name als uitdrukking van lofprijzing en vreugde om de verrijzenis. In de oosterse ritussen is het niet louter vreugdezang, noch heeft het betrekking op het paasfeest. De rubriek „Als er Alleluia is" duidt in de byzantijnse boeken juist vastendagen aan en bedoelt te zeggen dat dan de gewone beurtzangen, die in de vespers en de morgendienst volgen op respektievelijk de intocht en het lezen van de hexapsalm, vervangen worden door een aantal psalmverzen met de antifoon „Alliloeïa".
In elk geval heeft het *Alleluia* sinds Openbaring (19, 1-6) steeds een grote plaats ingenomen in de gebedspraktijk van de kerk en benadrukt het de christelijke grondhouding van lofprijzing aan God omwille van diens weldaden [15]).

---

12) *De fuga* 14; PG 25/676A.
13) R. Hesbert, *Antiphonale Missarum Septuplex*, Brussel 1935, p. 100/1.
14) Vgl. F. Warren, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, Oxford 1881, waar dergelijke reeksen worden aangegeven; zie ook de tekstuitgave van G. Warner, *The Stowe Missal* II, London 1915, p. 17/8.
15) Hier zij verder slechts kort aangeduid, dat het bijzonder karakter van de lofprijzing en haar verbondenheid met smeekgebed ook nog kunnen worden belicht vanuit het gebruik van het woord *Hosanna* (= Help toch; hebr.: *hosian na;* gr.: ὡσαννά). Deze term is in Ps 117/8, 25 een bede om blijvende hulp na een overwinning en werd geleidelijk een juichkreet om God en/of de koning te huldigen. Omdat Ps 117/8 deel uitmaakte van het Hallel, was deze akklamatie een gangbare smeekbede en juichkreet geworden, die als zodanig bij de intocht in Jerusalem tot Jesus gericht wordt (Mt 21, 9. 15 par; Jo 12, 13).

Tenslotte dient beklemtoond te worden, dat in *de traditie der voorbeden*, de *verchristelijking van de Sjemone Esre*, steeds het moment van de lofprijzing een plaats heeft gehad aan het begin en in de afsluitende doxologie.
Dit strukturele motief van de Tefilla is onder meer sterk bewaard in het smeekgebed uit de brief aan de gemeente van Korinthe, die de naam van paus Clemens draagt en zeker uit de periode van omstreeks 100 stamt. Men neemt tegenwoordig algemeen aan, dat *Ad Cor I* inderdaad een authentiek geschrift van Clemens Romanus is. Het is haast zeker, dat hij van joodse afkomst is; in deze richting wijzen onder andere interne argumenten van het geschrift: bij het lezen van de brief wordt het duidelijk, dat deze door een joods-griekse auteur geschreven moet zijn [16]).
Genoemde supplikatie (*59, 2-61, 3*) kan met recht een verchristelijkte Tefilla worden genoemd [17]). De lofprijzende aanroeping en de anamnese van Gods

---

Nog sterker treedt ze op de voorgrond in de latere joodse eredienst, m.n. op de zevende dag van het loofhuttenfeest, die de bijzondere naam „Groot Hosanna" kreeg. Men hield daarbij een processie met „hosannoot", een soort feestpalmen, en zong daarbij litanieën die „Hosanna" als keervers hadden. In de geschiedenis van de christelijke eredienst — men denke hier m.n. aan het Sanctus en Benedictus in de viering der eucharistie en aan de liturgie van palmzondag; karakteristiek zijn tevens de gezangen die als parafrase van het Hosanna werden gekomponeerd — wordt een dergelijk gebruik voortgezet. — Over het bijbels gebruik van *Hosanna*, zie m.n.: E. Werner, *'Hosannah' in the Gospels*, in : Journal of Bibl. Literature 65 (1946) 97-122; A. van den Born, s.v. *Hosanna*, in : Bijb. Wb., Roermond-Maaseik (z.j.)[3], 627. Over het bijbels en het liturgisch gebruik, zie m.n.: D. McIlhagga, *Hosanna: Supplication and Acclamation*, in : Studia Liturgica 5 (1966) 129-150. Suggestief is volgende passage uit laatstgenoemde studie, waar de auteur onder het hoofd „The Eucharist" schrijft: „May we attempt to summarise most of the essence of the above material in a 'Hosanna Litany', which might be used as an expansion of the Sanctus, Benedictus, etc. on Palm Sunday.

V. Holy, Holy, Holy (*Sanctus: Jes 6, 3 etc.*), LORD God of Hosts,
Heaven and earth are full of Thy Glory.
R. *Hosanna!* Glory be to thee, O Lord most high (*Hosanna; parafrase van Mk 11, 9 door* BCP)!
V. Glory to God in the Highest, and on earth peace among men with whom he is well pleased (*Lk 2, 14*).
R. Hosanna to the God of David (*Did 10, 6*)!
V. Blessed be the king who comes in the name of the LORD (*Lk 19, 38a*).
R. Hosanna to the king of Israel (*Jo 12, 13*)!
V. Peace in heaven and Glory in the Highest (*Lk 19, 38b*).
R. Hosanna in the Highest (*Mk 11, 9*)!
V. Blessed be he that comes and is to be come in the name of the LORD (*Holy Qurbana*, zoals in : *Book of Common Worship* van de kerk van Zuid-India).
R. Hosanna! God is the Lord and hath appeared to us (*Hosanna: Const. Ap. van Hippolitus*).
V. Blessed be he who comes in the name of the LORD (*Benedictus qui venit: Mk 11, 9*).
R. Hosanna! Save now we beseech thee, O LORD (*Hosanna, in vert.*)! AMEN". (Blz. 142/3; het tussen haakjes geplaatste is bij de auteur in voetnoten verwerkt.)

[16]) Zie bijv. A. Jaubert, *Thèmes lévitiques dans la Prima Clementis*, in : Vig. Christ. 18 (1964) 193-203.

[17]) Zie F. Funk, *Patres Apostolici* I, Tübingen 1901[2], p. 175-181 (gr. tekst en lat. vert.); ed. Quasten I, p. 331-334.

ontfermingen ten opzichte van de mensen staan geheel in de joodse eucholo-gische traditie. Bovendien wijzen verschillende wendingen erop, dat de auteur vertrouwd was met joods-griekse formuleringen [18]). De tekst van de aanhef der gehele supplikatie luidt aldus:

> „opdat wij hopen op uw naam, waaruit alle schepsel voorkomt, opdat wij met de ogen van ons hart geopend U alleen mogen kennen als 'degene die als hoogste in den hoge, als heilige in het heilige woont (rust)' (Jes 57, 15), als 'degene die de trots der overmoedigen vernedert, de gedachten der volken vernietigt' (Jes 13, 11), als 'degene die de eenvoudigen verheft en de hoogmoedigen terneerslaat' (Jb 5, 11), als 'degene die rijk en arm maakt', als 'degene die dood en levend maakt' (1 Kon 2, 7; vgl. Lk 1, 53), als de enige weldoener 'van geesten en God van alle vlees' (Dt 32, 39); als 'degene die in de diepten toeschouwt' (Num 16, 22), als degene die toeziet op de werken der mensen, als de helper van hen die in gevaar verkeren, als de 'redder der wanhopigen' (Jdt 9, 11), als de schepper en toeziener van alle geest; als degene die volken op aarde vermeerdert en uit allen diegenen uitverkoos, die U liefhebben door Jesus Christus uw beminde Zoon (dienaar), door wie Gij ons hebt onderwezen, geheiligd en geëerd" [19]).

Het gebed van Ad Cor wordt besloten met een doxologie, volgens het inmiddels wel vrij algemeen ingeburgerde joodse gebruik. Deze doxologie kan aldus worden weergegeven:

> „Gij die als enige dit en nog veel meer goeds met ons kunt doen, U prijzen wij door de hogepriester en bestuurder (beschermer) van onze zielen Jesus Christus, door wie aan U zij de roem en de majesteit, zowel nu als tot in alle geslachten en in alle eeuwigheid. Amen. [20]).

---

[18]) Zie ποιῆσαι ... μεθ' ἡμῶν — *nobiscum agere*, in 61, 3.

[19]) ἐλπίζειν ἐπὶ τὸ ἀρχεγόνον πάσης κτίσεως ὄνομά σου, ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ἡμῶν εἰς τὸ γινώσκειν σε τὸν μόνον „ὕψιστον ἐν ὑψίστοις, ἅγιον ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενον", τὸν „ταπεινοῦντα ὕβριν ὑπερηφάνων, τὸν διαλύοντα λογισμοὺς ἐθνῶν", τὸν „ποιοῦντα ταπεινοὺς εἰς ὕψος καὶ τοὺς ὑψηλοὺς ταπεινοῦντα", τὸν „πλουτίζοντα καὶ πτωχίζοντα", τὸν „ἀποκτείνοντα καὶ ζῆν ποιοῦντα", μόνον εὐεργέτην „πνευμάτων καὶ θεὸν πάσης σαρκός" τὸν „ἐπιβλέποντα ἐν τοῖς ἀβύσσοις", τὸν ἐπόπτην ἀνθρωπίνων ἔργων, τὸν τῶν κινδυνευόντων βοηθόν, τὸν τῶν „ἀπηλπισμένων σωτῆρα", τὸν παντὸς πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον· τον πληθύνοντα ἔθνη ἐπὶ γῆς καὶ ἐκ πάντων ἐκλεξάμενον τοὺς ἀγαπῶντάς σε διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἠγαπημένου παιδός σου, δι' οὗ ἡμας ἐπαίδευσας, ἡγίασας, ἐτίμησας. (59, 3; ed. Quasten I, p. 331/2.) — De in de vert. tussen aanhalingstekens geplaatste verwijzingen naar teksten uit het O.T. zijn overgenomen uit de voetnoten bij de gr. tekst in Quasten. — Na deze aanhef volgen de eigenlijke smeekbeden (59, 4 — 61, 2), waarin geen duidelijke volgorde valt te herkennen. Zeer opvallend is, afgezien van vermelde allusies op Schriftpassages, in dit gebed de voorbede voor overheden en imperium (61, ingeleid door 60, 4). Zo'n gebed voor de overheden past geheel in de joodse gebedssfeer en is wellicht een „Widerhall" van een desbetreffend gebed zoals dit in de synagogen te Rome werd gebeden. De joden in de diaspora baden immers voor de autoriteiten en ten tijde van de ptolomaeën werd in de grote synagoge te Alexandrië reeds 'n gebed voor de farao's ingevoegd. Vgl. Dugmore, *The Influence* ..., 78.

[20]) ὁ μόνος δυνατὸς ποιῆσαι ταῦτα καὶ περισσότερα ἀγαθὰ μεθ' ἡμῶν, σοὶ

Zo vinden we in deze supplikatietekst uit de eerste Clemensbrief, zoals die toentertijd — met behoud van de elders reeds genoemde mogelijkheid tot improvisatie — in een liturgische bijeenkomst werd gebruikt, de voornaamste getuige van de verchristelijkte Tefilla in de Oude Kerk. Al staat deze passage reeds volop in de eigen christelijke overlevering, zijn taal en struktuur herinnert zeer sterk aan de joodse „Achttien" [21]). De lofprijzing in bijbelse zin vormt dan ook hier het begin- en het eindpunt.

Deze struktuur is eveneens te onderkennen in de *Oratio pro populo* van het *Euchologion van* SERAPION, die naar alle waarschijnlijkheid voor eigen gebruik werd afgeschreven of wellicht door de redaktor zelf werd gekomponeerd. In elk geval echter was het een smeekbede voor het volk in al diens noden. De opbouw van deze supplikatietekst is als volgt: het gebed begint met een lofprijzend aanroepen (Ἐξομολογούμεθά — *Confitemur*), waarop bij wijze van toevoeging een korte anamnese volgt (vers 1); daarna komen de smeekbeden (vers 2-10); het slot wordt gevormd door een doxologie, waarin de anamnese van het begin weer wordt opgenomen door een zekere konkretisatie van deze anamnese (vers 11) [22]).

De meeste supplikatieteksten van de liturgische bijeenkomsten vertonen de meer geacheveerde strukturen die sinds het einde van de vierde eeuw de klassieke euchologie hebben gevormd [23]). Voor het oosten zijn dit onder meer de reeksen diakonale oproepen, telkens gevolgd door de gebedsuitroep van het volk maar toch nog altijd besloten met een presbyteraal gebed, uit de „Clementijnse liturgie" in het *achtste boek* van de *Constitutiones Apostolorum*. Te Rome vinden we de naar de vorm meer archaïsche *Orationes sollemnes*, die waarschijnlijk eveneens uit de vierde eeuw stammen en zeker niet veel later hun uiteindelijke redaktie hebben gekregen [24]). In de romeinse liturgie hebben ze eeuwenlang slechts een plaats behouden in de namiddagdienst van Goede Vrijdag, na het passieverhaal en vóór de kruisverering [25]). Bij nauwkeurig toezien vertonen ze sterke verwantschap met het schema dat zich totnutoe aan ons

---

ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη καὶ νῦν καὶ εἰς γενεὰν γενεῖον καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν. (61, 3; ed. Quasten I, p. 334.)

[21]) M.b.t. de taal zij nog verwezen naar ἐξομολογούμεθα — *confitemur* in 61, 3.

[22]) Tekst: Funk, *Didascalia et CA* II (1905), 163-165; ed. *Quasten* I, p. 52-54.

[23]) Bouman, *Communis Oratio*, 15/6.

[24]) Vlg. A. Baumstark zouden de *Orationes Sollemnes* uit de tijd van St.-Cyprianus en paus Cornelius stammen; zie *Liturgischer Nachhall der Verfolgungszeit*. Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur (Festgabe A. Erhardt), Bonn-Leipzig 1922, 53-72. Hij baseerde zijn mening vooral op de vermelding der *confessores*, die hij opvat als geloofsgetuigen; zo'n vermelding zou dan na de kerkvrede geen zin meer hebben gehad. Vlg. Morin daarentegen zou *confessores* hetzelfde betekenen als *cantores;* zie Rev. Bén. 29 (1912) 82vv. Tegenwoordig is men veelal van opvatting, dat *confessores* hier *monniken* betekent, ofschoon het zeer onzeker is of dit reeds in de IVe e. het geval was; zie A. Bugnini, *Confessor*, in : Eph. Lit. 60 (1946). Het is overigens niet uitgesloten, dat de vermelding van de *confessores* pas enige tijd na de redaktie der gebeden aan de opsomming van de kerkelijke *ordines* is toegevoegd. — Wat ervan zij, de *Orationes Sollemnes* hebben mogelijk in de IVe e. en zeker niet veel later de ons overgeleverde vorm gekregen.

[25]) We zien hier af van enkele wijzigingen in details van de laatste jaren.

voordeed. Van de in *prooemia* geformuleerde oproepen, waarin de intenties worden aangegeven, is het minder duidelijk of zij op een joods voorbeeld teruggaan. Maar de rituele *collectae*, die telkens op in stilte verricht gebed volgen en door de priester worden voorgedragen, vertonen duidelijk het stempel van de opbouw der Beraka. Ter illustratie diene bijvoorbeeld de eerste collecta:

„Almachtige, eeuwige God,
die in Christus uw glorie aan alle volken hebt geopenbaard:
houd het werk van uw ontferming in stand,
opdat uw kerk, over heel de aarde verspreid,
door een standvastig geloof volharde in de belijdenis van uw naam.
Door dezelfde onze Heer Jesus Christus, uw Zoon, die met U leeft
en heerst in de eenheid van de Heilige Geest, God, door alle eeuwen
der eeuwen. Amen" [26]).

Dezelfde reeks gebeden vinden we voor de paasnacht zowel in de visigothische als in de gallikaanse dokumenten terug [27]). Een aanwijzing voor het feit dat het christelijke smeekgebed op de leest van de joodse gebruiken geschoeid was, ligt in het door het volk gezegde Amen. Dit herinnert immers aan het joodse ritueel in de synagogen, volgens welke de door de voorbidder uitgesproken Berakoot eindigden met het Amen der verzamelde gemeente [28]).
Een laatste tekst die hier speciaal besproken moet worden, is de zogenaamde *Deprecatio Gelasii*. Op voorhand moet men opmerken, dat men aan de naam Gelasius niet direkt teveel waarde moet hechten. Hij is immers vaak zodanig gebruikt, dat hij slechts een auteurschap in zeer afgeleide zin aangeeft; we hoeven hier slechts te denken aan het Sacramentarium dat aan Gelasius werd toegeschreven omdat het archaïscher was dan dat van Gregorius [29]). Wanneer genoemde litanie in gebruik is genomen, weet eigenlijk niemand precies. In de

---

[26]) „Omnipotens sempiterne Deus,
qui gloriam tuam omnibus in Christo gentibus revelasti:
custodi opera misericordiae tuae;
ut Ecclesia tua toto orbe diffusa,
stabili fide in confessione tui nominis perseveret.
Per eundem Dominum ... Amen". (*Missale Romanum.*) — Hierbij zij genoteerd, dat de zogen. slotformule een *doxologie* is. (Door het feit dat ze wegens de voortdurend terugkerende en daarom van buiten gekende vorm vaak slechts afgekort wordt weergegeven, zou men dit wellicht uit het oog kunnen verliezen.) Wanneer men dit bedenkt, kan men de kortheid van vele oraties uit de romeinse liturgie relativeren.
[27]) Zie resp. *Oracional Visigotico*, ed. J. Vives, Barcelona 1946, p. 272-278 (n. 845-866); *Missale Galicanum Vetus*, ed. L. Mohlberg, Romae 1958, p. 37-39 (n. 137-162).
[28]) Baumstark, *Liturgie comparée*, 51/2; Cullmann, *Urchristentum*, 27; Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, 28, 495. Zie ook Justinus, 1 *Apol.* 65 en 67, waar tot twee keer toe gezegd wordt dat het eucharist. gebed besloten wordt met het Amen door de gemeente.
[29]) Zie voor de zeer ingewikkelde kwestie van de Gelasiana het overzicht v. H. Schmidt: *Romeinse Sacramentaria*, in : Kath. Archief 8 (1953) 909-924; eveneens de studie van K. Gamber: *Heimat und Ausbildung der Gelasiana saec. VIII*, in : Sacris Erudiri 14 (1963) 99-129. — Zie verder, voor deze en aanverwante kwesties: N. Denis-R. Béraudy, in : A. Martimort e.a., *L'Église en Prière*. Introduction à la Liturgie, Tournai 1965³, 287-296; R. Dubois, s.v. *Gelasianum*, in : Lit. Wb. I, 810-814; id., s.v. *Gregorianum*, ibid., 918/9; C. Coebergh, s.v. *Leonianum*, ibid., afl. 5 (1965), 1475-1484.

derde canon van het koncilie te Vaison (529) wordt de litanie in Gallië voorgeschreven, naar het voorbeeld van het reeds bestaande gebruik in Rome, het oosten en Italië. Bovendien vermeldt Gregorius in een brief aan Johannes van Syracuse (598), dat op gewone dagen Kyrie en Christe eleison gezegd werden en op bepaalde feestdagen ook nog de rest van de litanie [30]). We houden ons buiten de ingewikkelde kwesties met betrekking tot de verschillende tekstuitgaven en de plaats van de litanie in de eucharistieviering. Hier zij slechts vastgesteld, dat de *Oratio Gelasii* grotendeels een bewerking is van de diakonale litanie die zo goed als zeker niet het oudste type vertegenwoordigt [31]). De aanhef van die latijnse litanie is ontleend aan de meer oorspronkelijke griekse reeks na het evangelie (ἐκτενής), welke begint met enkele klausen die duidelijk de themata van lofprijzing en de daarbij aansluitende anamnese vertonen, dus volgens het patroon van de joodse Tefilla. Tenslotte verdient het nog aandacht, dat de *Deprecatio Sancti Martini* en de *Deprecatio Gelasii* beide gevolgd worden door een presbyteraal gebed. In de huidige romeinse liturgie is deze „collectio post precem" hersteld. Al betreft het hier dan wel geen restauratie van een historisch juiste vorm, het euchologische moment komt zo ongetwijfeld zeer goed naar voren. Weliswaar is de verheerlijkende aanroeping, zoals die in de joodse „zegeningen" de prioriteit van de lofprijzing uitdrukt, in dergelijke litanieën als bovengenoemde slechts minimaal bewaard gebleven. Maar zelfs wanneer ze niet onmiddellijk duidelijk naar voren treedt, is zij onder de geledingen van deze smeekbeden bewaard gebleven [32]).

Ter afsluiting kan wellicht nog volgende kanttekening het beeld der praktijk van het gebed als lofprijzing in de Oude Kerk kompleteren. Gemakkelijk zou men uit het oog kunnen verliezen, dat er een nauwe band bestond tussen privé- en liturgisch gebed. Deze verbondenheid echter wordt des te duidelijker, als men bedenkt dat de officiële gebedsdiensten gedeeltelijk uit privé-gebedsoefeningen zijn ontstaan en dat private en gemeenschappelijke vormen van gebed lange tijd naast elkaar zijn voorgekomen [33]). Ook hierin is de geschiedenis van de gebedsvormen, zoals die zich in de joodse overlevering heeft ontwikkeld, het begin van een kontinue lijn. In het *ene gebed* der Oude Kerk staat de lofprijzing centraal; zij is echter uiteraard steeds verbonden met het smeekgebed.

---

[30]) B. Capelle, *Le Kyrie de la Messe et le pape Gélase*, in : Rev. Bén. 46 (1934) 126-144; herdrukt in : id., *Travaux liturgiques* II, Louvain 1962, 116-134.

[31]) Dit geldt ook van de *Deprecatio S. Martini pro populo* in het missaal van Stowe.

[32]) M.b.t. plaats en struktuur van de voorbeden, zie bijv. het op resultaten van een gedetailleerde studie steunende heldere overzicht : W. Jardine Grisbrooke, *Intercession at the Eucharistic. I. The intercession at the synaxis*, in : Studia Liturgica 4 (1965) 129-155.

[33]) Bouman, *Communis Oratio*, 18; vgl. id., in : H. Boelaars e.a., *Levende Zielzorg*, Utrecht-Antwerpen 1954, 149-173 (Liturgie, eredienst en cultisch besef), vnml. 157-161, 163-165 en 172/3. — Hier zij verder nog gewezen op het feit dat het verchristelijkte psalmgebed ook voor het privégebed diende. Dat dit psalterium ook tot de volksvroomheid behoorde blijkt bijv. uit het feit, dat vele martelaren juist psalmen moeten hebben gebeden als zij naar de plaats der terechtstelling gingen. Het zijn volgens de ons overgeleverde dokumenten meestal woorden van lof en dank aan de Heer, die hun de genade van het martelaarschap gaf. (Zie K. Baus, *Handbuch der Kirchengeschichte* I, Freiburg i. Br. 1963, 344.)

2

PATRISTIEKE DOKTRIEN

In de tijd der kerk tot aan de middeleeuwen was het inzicht in de plaats die de lofprijzing in de cultus en daarmee in het gebed in het algemeen inneemt zo vanzelfsprekend, dat de gevallen waarin hierover ex professo gehandeld wordt veel minder talrijk zijn dan men wellicht zou mogen verwachten. Nochtans ontbreken rechtstreekse getuigenissen allerminst, en nog talrijker zijn zijdelingse aanwijzingen. Zoals te verwachten is, betreft het hier meestal reflexies op de praktijk van de cultus en van het geestelijke doen. Hieraan dient in het nu volgende aandacht te worden besteed. Het is overigens duidelijk, dat het onderscheid tussen doen en denken — zoals ook elders in menselijke gegevenheden — met voorzichtigheid gehanteerd moet worden en geenszins op een rechtlijnige manier kan worden toegepast. Dit is des te klemmender, wanneer het gaat over een zo fundamenteel en met heel het menselijke en christelijke leven verweven verschijnsel als het gebed.
Een eerste gedeelte wordt gewijd aan passages uit de patristieke literatuur die handelen over het gebed, met aan het slot een verwijzing naar althans enkele voorschriften in de Regel van Benedictus. De wijze waarop het thema naar voren komt in de verschillende verklaringen van het Gebed des Heren vraagt om een afzonderlijk samenvattend overzicht.

Het gebed als lofprijzing

De invloed die TERTULLIANUS' verhandeling over het gebed met name op de latere latijnse schrijvers heeft uitgeoefend, kan bezwaarlijk worden overschat. Voorzover dit werk *De oratione* — het stamt uit de katholieke tijd van de auteur — een traktaat over het Gebed des Heren is, zal het later nog ter sprake komen [1]).

De schrijver vermijdt abstrakte beschouwingen en is sterk op de praktijk van het gebed gericht. Dit is onder meer duidelijk te onderkennen in de reeks voorschriften die in de hoofdstukken 10-29 te vinden zijn. Enkele passages hieruit vragen onze aandacht.

Wanneer hij spreekt over de christelijke gewoonte om de handen op te heffen bij het gebed, besluit hij:

> „Wij echter (in tegenstelling tot Israël), wij heffen ze niet alleen op, wij spreiden ze zelfs uit en, door de houding van de lijdende Heer aan te nemen, verheerlijken wij Christus ook bij het bidden" [2]).

Een andere merkwaardige passus is een volgende, die onmiddellijk aansluit op direktieven aan alle vrouwelijke personen betreffende het dragen van een sluier gedurende het bidden:

> „Wij ... moeten, zoals wij geleerd hebben, ons alleen op de (wekelijkse herdenkings)dag van 's Heren verrijzenis niet slechts van deze (kniebuiging), maar van iedere houding en betoon van droefenis onthouden ... Evenzo ook in de vijftigdagentijd, die zich door eenzelfde traditie van jubel onderscheidt. 3. Maar op iedere andere dag, wie zou aarzelen zich neer te werpen voor God, althans tenminste bij het eerste gebed, waarmee wij de dag ingaan? 4. Op vasten- en statiodagen echter mag geen enkel gebed zonder knie(buiging) en de overige gebruikelijke uitingen van zelfvernedering verricht worden. Want (dan) bidden wij niet slechts, maar smeken wij ook om vergiffenis en schenken wij genoegdoening aan God, onze Heer" [3]).

In deze tekst staat het lofprijzingsaspekt van het christelijk bidden centraal en wordt tevens nadruk gelegd op het gebed als aanbidding; het gebed bestaat niet slechts uit uitingen van zelfvernedering, smekingen om vergiffenis en het schenken van genoegdoening. Voor het overige geldt:

---

[1]) Over Tertullianus' *De or.*, zie vooral de in ons onderzoek op blz. 74, noot 10 reeds vermelde tekstuitgave met kommentaar van Diercks. Verder: Dekkers, *Tertullianus en de geschiedenis der Liturgie;* Bouyer, *Histoire* ... I, 539-541; Hamman, *La Prière* II, 275-279.

[2]) „Nos vero non attollimus tantum, sed etiam expandimus et, dominica passione modulata, et orantes confitemur Christo". (*De or.* 14; ed. Diercks, p. 24.) Vert.: ibid., p. 25.

[3]) „Nos ..., sicut accepimus, solo die dominicae resurrectionis non ab isto tantum, sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus ... Tantundem et spatio Pentecostes, quae eadem exultationis sollemnitate dispungitur. 3. Ceterum omni die quis dubitet prosternere se Deo vel prima saltem oratione sine genu et reliquo humilitatis more celebranda est. Non enim oramus tantum, sed et deprecamur et satisfacimus Deo Domino nostro". (*De or.* 23, 2bvv; ed. Diercks, p. 40 en 42.) Vert.: ibid., p. 41 en 43. Diercks vertaalt „spatio Pentecostes" in vers 2 door „in de Pinkstertijd"; hij geeft nochtans (p. 43, noot 77) aan, dat de periode van Pasen tot Pinksteren bedoeld wordt.

„2. Wàt God derhalve gewenst heeft, leert het Evangelie. 'Komen zal het uur', heet het, 'waarop de ware aanbidders de Vader zullen aanbidden in geest en waarheid. God immers is geest' en verlangt daarom ook dergelijke aanbidders. 3. Wij zijn de ware aanbidders en de ware offerpriesters, die, met de geest biddend, met de geest gebed offeren, als het God eigen en welgevallig offer, dat Hij klaarblijkelijk verlangd heeft, dat Hij voor zich bestemd heeft. 4. Dàt moeten wij, uit gans ons hart gewijd, met waarheid gekweekt, door onschuld gaaf, door kuisheid rein, met liefde omkranst, temidden van een stoet van goede werken, onder het gezang van psalmen en hymnen naar Gods altaar geleiden: àlles zal het voor God verkrijgen" [4]).

Hier wordt het christelijke gebed — de schrijver karakteriseert het nadrukkelijk als offer — als vanzelfsprekend beschouwd naar zijn innerlijke geleding van lofprijzing als primair element enerzijds en het door God efficient gemaakte smeken anderzijds. Dit is de achtergrond, vanwaaruit de auteur de topos benut van het „gij zult altijd bidden", reeds door Paulus omgebogen in de richting van het voortdurende gebed van lofprijzing:

„Over tijden om te bidden is helemaal niets voorgeschreven, tenzij dan natuurlijk om op iedere tijd en plaats te bidden ... 'Op iedere plaats', heet het, die een gunstige gelegenheid of ook een noodzakelijkheid aan de hand doet. Want niet wordt als in strijd met het voorschrift beschouwd de handelwijze van de Apostelen, die in de kerker, hoewel de bewakers het hoorden, baden en God verheerlijkten, of van Paulus, die aan boord voor aller ogen dankzegging deed" [5]).

Hier zij nogmaals gewezen op het feit, dat Tertullianus het gebed als lofprijzing kenmerkt in een niet mis te verstaan goedkeurend vermelden van de gewoonte om bij de gebeden Alleluia toe te voegen [6]).
Tenslotte wordt de hoogheid van de lofprijzing in het christelijke gebed nogmaals benadrukt doordat de schrijver in het laatste hoofdstuk het gebed van de gelovigen kenschetst als deelname aan het bidden van heel de schepping

---

[4]) „Quae ergo quaesierit Deus, Evangelium docet. 'Veniet hora', inquit, 'cum veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate. Deus enim spiritus est' et adoratores itaque tales requirit. 3. Nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem hostiam Dei propriam et acceptabilem, quam scilicet requisivit, quam sibi prospexit. 4. Hanc de toto corde devotam, fide pastam, veritate curatam, innocentia integram, castitate mundam, agape coronatam cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos deducere ad Dei altare debemus omnia nobis a Deo impetraturam". (*De or.* 28, 2vv; ed. Diercks, p. 46.) Vert.: ibid., p. 47.

[5]) „De temporibus orationis nihil omnino praescriptum est, nisi plane omni in tempore et loco orare. Sed quomodo omni loco, cum prohibeamur in publico? 'Omni', inquit, 'loco', quem opportunitas aut etiam necessitas importarti. Neque enim contra praeceptum reputatur ab Apostolis factum, qui in carcere audientibus custodiis orabant et canebant Deo, aut a Paulo, qui in navi coram omnibus eucharistiam fecit". (*De or.* 24; ed. Diercks, p. 42.) Vert.: ibid., p. 43. Het is duidelijk dat we in de vert. „dankzegging deed" ons niet distanciëren van hetgeen vroeger betoogd werd.

[6]) *De or.* 27; zie in dit onderzoek: *De lofprijzing in de gebedsdiensten,* en wel bij de behandeling van het Alleluia, met de daarbij gegeven voetnoot 10.

en als navolging van dat van de Heer, „aan Wie eer en macht zij tot in de eeuwen der eeuwen" [7]).
Samenvattend kan worden gezegd, dat in dit oudst bekende christelijke traktaat over het gebed, dat de allure heeft van een homilie en besloten wordt met een doxologie, het gebed naar zijn verschillende modaliteiten wordt geschilderd en dat de lofprijzing met haar verscheidene accentueringen in het centrum staat.

Clemens van Alexandrië heeft weliswaar geen afgeronde verhandeling over het gebed geschreven; maar zijn beschrijving van de ware gnosticus (*Stromateis* 7) kan beschouwd worden als „de eerste christelijke en theologische uiteenzetting over dit onderwerp" (E. von der Goltz) [8]). Dit laatste dient althans genuanceerd te worden: de beschrijving bevat te sporadische en fragmentarische toespelingen op de struktuur van het gebed om als systematisch opgezet traktaat daarover te kunnen gelden [9]). In elk geval echter heeft Clemens van Alexandrië grote invloed uitgeoefend in Oost en West, in het bijzonder op Origenes.
Hier zij slechts erop gewezen, dat in Stromateis de εὐχαριστία wordt aangegeven als de vorm (εἶδος) van het gebed en dat het voor het smeekgebed geboden schema duidelijk herinnert aan de struktuur van de Tefilla en aan het boven reeds besproken gebed in de eerste Clemensbrief (59, 3-61, 3). In vertaling luidt de tekst in kwestie aldus:

> „De vorm van het gebed zelf echter is εὐχαριστία vanwege het verledene, het tegenwoordige en het toekomstige, omdat dit wegens het geloof reeds aanwezig is. Hieraan echter gaat het vatten van kennis vooraf. 3. En aldus smeekt hij (nl. de ware gnosticus) dan ook, dat hij de voor hem bestemde tijd in het vlees moge leven als gnosticus, als vrij van het vlees, en dat hij het beste verkrijgen doch aan het kwade ontsnappen moge. 4. Maar hij smeekt ook om vergeving over hetgeen wij misdaan hebben en om (onze) bekering tot kennis. Wanneer de Heer hem aan het einde wegroept, volgt hij zodra deze roept; hij gaat vanwege zijn goed geweten zelfs als het ware reeds vooruit en haast zich om te εὐχαριστεῖν; en wanneer hij met Christus is geworden en

---

[7]) *De or.* 29, 4; ed. Diercks, p. 48/9.
[8]) *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig 1901, 216. — Voor wat betreft de verschillende termen in de griekse patristiek, zij hier i.h. bijz. verwezen naar: G. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 4 fasc., Oxford 1961, 1962, 1964, 1965. Nagegaan werden vnml. εὐλογέω (*bless*; (p.) 567-569); εὐλογητός (*blessed*; 569); εὐλογία (*blessing*; 569-570); εὐχαριστέω (*thank, express gratitude to*; 579); εὐχαριστήριος (*expressing thanksgiving, grateful*; 579); εὐχαριστία (-εία) (*thanksgiving*; 579-580); εὐχαριστικός (*of thanksgiving*; 580); εὐχάριστος (*agreeable, pleasant*; 580); εὐχαρίστως (1. *without good grace.* 2. *gratefully*; 580); εὐχή (*prayer*; 580-584); εὔχομαι (with προσεύχομαι) (*pray, offer, prayer*; 584/5); δέησις (*entreaty, supplication, petition*; 334); ὁμολογέω (*to confess, to vow, confess sins, to acknowledge gratitude, give thanks*, etc.; 957); ἀνθομολογέομαι (*to praise or to return thanks*; 138); ἐξομολογέομαι (*to confess*, etc.; in n. III de zeer goede omschrijving: *make grateful acknowledgement*; 499); ἐξομολόγησις (in n. III precies omschreven als: *confession of benefits*; daarnaast als: *thanksgiving*; 499-500).
[9]) W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, 57 en 410. Vgl. daarentegen G. Jay, in diens ed. *Origen's Treatise on Prayer*, London 1954, p. 26.

zich door zijn zuiverheid waardig heeft getoond, bezit hij daar de door Christus geschonken macht van God door vereniging met deze. 5. Want hij wil niet door deelname aan warmte warm of aan licht lichtgevend, maar zelf geheel licht zijn. Deze begrijpt precies het woord: 'Als gij niet vader en moeder haat en ook nog uw eigen leven en als gij niet het (kruis)teken draagt'. 6. Want hij haat de vleselijke neigingen, die een machtige verzoeking tot lust bevatten, en beschouwt alles als gering wat tot groei en voeding van het vlees dient, maar hij biedt weerstand ook aan de lichamelijke ziel (ψυχή), doordat hij de onverstandige geest (πνεῦμα), die de teugels wil wegwerpen, het bit aandoet; want 'het vlees begeert tegen de geest'. 7. 'Het (kruis)teken dragen' betekent echter 'de dood met zich mee dragen', doordat men nog in het leven 'van alles afstand heeft gedaan', omdat er een verschil is tussen de liefde tot degene die het voortbracht en de liefde tot degene die de ziel tot kennis heeft geschapen" [10]).

In deze passage, waarin γνῶσις en de hogere vorm van cultus (εὐχαριστία, εὐχαριστεῖν) bij elkaar worden gebracht en waarvan de reeds genoemde kenmerken in het oog springen, treedt het bijzonder karakter van de lofprijzing in het geheel van het christelijk bidden sterk aan het licht.

De gedachten van Clemens van Alexandrië omtrent het gebed hebben invloed uitgeoefend op geestelijke schrijvers als Johannes Cassianus en Diadochus van Photice, maar vooral op Origenes [11]). Deze heeft de ideeën van zijn leermeester uitgebouwd en als eerste een systematisch en spekulatief uitgewerkte leer over het gebed geleverd [12]).

---

[10]) τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ τῆς εὐχῆς εὐχαριστία ἐπί τε τοῖς προγεγονόσιν ἐπί τε τοῖς ἐνεστῶσιν ἐπί τε τοῖς μέλλουσιν, ὡς ἤδη διὰ τὴν πίστιν παροῦσιν· τούτου δὲ | ἡγεῖται τὸ εἰληφέναι τὴν γνῶσιν. (3) καὶ δὴ καὶ αἰτεῖται οὕτως ζῆσαι τὸν ὡρισμένον ἐν τῇ σαρκὶ βίον, ὡς γνωστικός, ὡς ἄσαρκος, καὶ τυχεῖν μὲν τῶν ἀρίστων, φυγεῖν δὲ τὰ χείρονα. (4) αἰτεῖται δὲ καὶ ἐπικουφισμὸν περὶ ὧν ἡμαρτήσαμεν ἡμεις και ἐπιστροφὴν εἰς ἐπίγνωσιν· οὕτως ὀξέως ἑπόμενος τω καλοῦντι κατὰ τὴν ἔξοδον ὡς ἐκεῖνος καλεῖ, προάγων ὡς εἰπεῖν διὰ τὴν ἀγαθὴν συνείδησιν, σπεύδων ἐπὶ τὸ εὐχαριστῆσαι κἀκεῖ, σὺν Χριστῷ γενόμενος, ἄξιον ἑαυτὸν παρασχὼν διὰ καθαρότητα, κατὰ ἀνάκρασιν ἔχειν τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ τὴν διὰ τοῦ Χριστοῦ χορηγουμένην. (5) οὐ γὰρ μετουσίᾳ θερμότητος θερμὸς οὐδὲ πυρὸς φωτεινὸς, ἀλλ' εἶναι ὅλος φῶς βούλεται. οὗτος οἶδεν ἀκριβῶς τὸ εἰρημένον· »ἐὰν μή μητέρα, πρὸς ἔτι δὲ καὶ τὴν ἰδίαν ψυχήν, καὶ ἐὰν μὴ τὸ σημεῖον βαστάσητε.« (6) φίλτρον ἐχούσας μεμίσκεν καὶ καταμεγαλοφρονεῖ πάντων τῶν εἰς δημιουργίαν καὶ τροφὴν τῆς σαρκὸς οἰκείων, ἀλλὰ καὶ τῆς σωματικῆς ψυχῆς κατεξανίσταται, στόμου ἐμβαλὼν ἀφηνιάζοντι τῷ ἀλόγῳ πνεύματι, ὅτι »ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος«. (7) »τὸ σημεῖον δὲ βαστάσαι« »τὸν θάνατόν ἐστιν περιφέρειν«, ἔτι ζῶντα »πᾶσιν ἀποταξάμενον«, ἐπεὶ μὴ ἴση ἐστὶν ἀγάπη τοῦ σπείραντος τὴν σάρκα καὶ τοῦ τὴν ψυχὴν εἰς ἐπιστήμην κτίσαντος. (*Strom.* VII, 12, 79, 2 vv; tekst : *Clemens Alexandrinus* III, ed. Stählin (GCS 17), 1909, p. 56/7).

[11]) Zie o.a. Völker, *Der wahre Gnostiker . . .*, 633 en 635.

[12]) Bibliografieën : M. Harl, *Origène et la fonction rélatrice du Verbe*, Paris 1958, 33-68; H. Crouzel, *Origène et „la connaissance mystique"*, Paris-Bruges 1960, 539-578. — Hier zij m.n. verwezen naar D. Genet, *L'enseignement d'Origène sur la prière*, Cahors 1903;

Zijn traktaat Περὶ εὐχῆς draagt een mystagogisch karakter en maakt dan ook deel uit van de doopinitiatie. De auteur geeft daarin allereerst een uitleg over het gebed in het algemeen (c. 3-17) en vervolgens over het Gebed des Heren (c. 18-30); het derde deel is een aanhangsel, dat in de vorm van een gevolgtrekking terugkomt op de voorwaarden voor het gebed (c. 31-33) [13]).
Ook bij deze schrijver wordt voor het smeekgebed een schema aangegeven dat duidelijk herinnert aan de opbouw van de Tefilla en aan het gebed in de Clemensbrief. De tekst (*De oratione* III, 33, 1 en 2vv) is zeer uitvoerig en kan aldus worden samengevat:
Het gebed moet beginnen met lofprijzingen aan God en met een εὐχαριστία vanwege hetgeen allen en ieder afzonderlijk van God hebben ontvangen. Hierna volgen smekingen om boetvaardigheid en vergeving, die overgaan in het vragen om allerhande gaven voor zichzelf en voor anderen. Het gebed wordt besloten met „een doxologie van God, door Christus, in de Heilige Geest" [14]).
Dit is eigenlijk een toepassing van de theorie over het gebed die de auteur heeft gegeven met betrekking tot de verschillende gebedsvormen. Zo onderscheidt hij, zich inspirerend op de visie van St.-Paulus (1 Tim 2, 1), de δέησις (vraag), de προσευχή (gebed), de ἔντευξις (smeking) en de εὐχαριστία (dankende lofprijzing):

> „Laten wij daarom, omdat wij Jesus dit horen zeggen, door Hem tot God bidden, terwijl wij allen hetzelfde beweren en ook met betrekking tot de wijze van het gebed niet verdeeld worden. Of worden wij niet verdeeld, als sommigen tot de Vader bidden en anderen tot de Zoon, zodat degenen die tot de Zoon bidden, hetzij met de Vader, hetzij zonder de Vader, door groot gebrek aan gemeenschapszin, wegens gemis aan toetsing en onderzoek, zich bezondigen aan de zonde van onwetendheid? Bidden wij echter als tot 'God', smeken wij voorts als tot de 'Vader', vragen wij als aan de 'Heer' en zeggen wij dankende lofprijzing als aan 'God' en aan de 'Vader' en aan de 'Heer', die volstrekt geen Heer van een knecht is. De 'Vader' immers zou met recht zowel Heer van de Zoon als Heer van de door deze ontstane zonen genoemd kunnen worden. En zoals Hij 'geen God is van doden, maar van levenden', zo is Hij ook geen Heer van knechten van lage afkomst, maar van degenen die in het begin door vrees vanwege de onmondigheid geadeld worden, die echter daarna krachtens de liefde een dienst-

---

H. Koch, *Kennt Origenes Gebetsstufen?*, in: Theol. Quartalschr. 87 (1905) 592-596; J. Daniélou, *Origène* (Le génie du christianisme I), Paris 1948; Bouyer, *Histoire* ... I, 341-367; Hamman, *La Prière* II, 297-334.

13) Een analoog schema vindt men in *De or.* van Tertullianus, *De or.* van Gregorius van Nyssa en *De sacr.* van Ambrosius. — Tekstuitgaven: P. Koetschau, *Origenes* (GCS 75), 1899, p. 297-403 (gr. tekst; gr. en lat. tekst: PG 11, 416-562); vertalingen: P. Koetschau, *Des Origenes Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium* (BdK² 48), 1926; G. Bardy, *Origène. De la prière.* Exhortation au martyre, Paris 1932; Jay, *Origen's Treatise on Prayer;* H. Meyboom, *Origenes* VI (Oud-Christel. Geschrr. in Ned. Vert. 33), Leiden 1926, p. 3-126; P. Steur, *Origenes. Het gebed* (in serie: Levensbronnen), Brugge-Utrecht 1965.

14) Vgl. Bouman, *Communis Oratio,* 11.

baarheid betonen die zaliger is dan die uit vrees. Er zijn immers in de ziel voor Hem, die als enige de harten doorschouwt, karakters openbaar zowel van Gods knechten als van zijn zonen" [15]).

Afgezien nog van de vraag, of en zo ja in hoever in deze tekst een subordinatiaanse opvatting met betrekking tot de Logos en een verkeerd geïnterpreteerd monotheïsme meespelen [16]), is deze passage niet gemakkelijk te interpreteren: de omschrijvingen van de gebedsvormen zijn niet direkt inzichtelijk. Het is in elk geval wel duidelijk, dat de εὐχαριστία door de schrijver wordt beschouwd als de hoogste vorm van gebed waarop alle andere vormen uitlopen.
Het lijkt echter niet onmogelijk, uit het vervolg van het traktaat en de parallelplaatsen de gegeven onderscheidingen te expliciteren. De δέησις is het gebed, dat verricht wordt door iemand die vraagt om wat hij nodig heeft, met name om vooruitgang in de γνῶσις en in de deugden [17]). De προσευχή richt zich uitsluitend tot God en kan gevoegelijk worden weergegeven met de term „aanbidding". Het is het bidden tot de God en Vader, door de Zoon. Hamman tekent omtrent degene die zo bidt, aan: „Le souci de la gloire de Dieu l'intériorise, en l'absorbant dans sa glorification" [18]). De ἔντευξις is een gebed dat met een vaster vertrouwen wordt verricht [19]); het betekent een verdieping van het geloof en een verbreding van de liefde, die zich uitdrukt in het bidden voor de broeders [20]). De εὐχαριστία tenslotte erkent de grootheid van de geschonken weldaden of/en spreekt ten overstaan van de weldoener de grootheid van diens macht uit. Al werkt Origenes geen leer over de εὐχαριστία uit, het is ongetwijfeld evident dat hij in de vier gebezigde termen een klimax wil zien die uitloopt op de εὐχαριστία, die het hoogtepunt van alle bidden is [21]).
Ongeveer dezelfde gedachtengang vinden we in enkele passages uit *Contra Celsum*. Daar schrijft de auteur onder andere:

---

[15]) Ταῦτ' οὖν λέγοντος ἀκούοντες Ἰησοῦ τῷ θεῷ δι' αὐτοῦ εὐχώμεθα, τὸ αὐτὸ λέγοντες πάντες μηδὲ περὶ τοῦ τρόπου τῆς εὐχῆς σχιζομενοι. ἢ οὐχὶ σχιζόμεθα, ἐὰν οἱ μὲν τῷ ατρὶ οἱ δὲ τῷ υἱῷ εὐχώμεθα, ἰδιωτικὴν ἁμαρτίαν | κατὰ πολλὴν ἀκεραιότητα διὰ τὸ ἀβασάνιστον καὶ ἀνεξέστον ἁμαρτανόντων τῶν προσευχομένων τῷ υἱῷ, εἴτε μετὰ τοῦ πατρὸς εἴτε χωρίς τοῦ πατρὸς; προσευχώμεθα τοίνυν ὡς θεῷ ἐντυγγάνωμεν δὲ ὡς πατρὶ δεώμεθα δὲ ὡς κυρίου εὐχαριστῶμεν δὲ ὡς θεῷ καὶ πατρὶ καὶ κυρίῳ, οὐ πάντως δούλου ὀντι κυρίῳ· ὁ γὰρ „πατὴρ" εὐλόγως ἂν νομισθείη τοῦ υἱοῦ καὶ κύριος καὶ τῶν δί αὐτον γενομένων υἱῶν κύριος· ὥσπερ δὲ „οὐκ ἐστι θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων," οὕτως οὐκ ἔστι κύριος ἀγενῶν δούλων ἀλλὰ τῶν κατὰ μὲν τὰς ἀρχὰς φόβῳ διὰ τὴν νηπιότητα ἐξευγενιζομένων μετὰ δὲ ταῦτα κατὰ τὴν ἀγάπην μακαριωτέραν τῆς ἐν φοβῳ δουλείαν δουλευόντων· εἰσὶ γὰρ καὶ ἐν τῇ ψυχῇ μονῳ τῷ καρδίας βλέποντι χαρακτῆρες φανεροὶ δούλων θεοῦ καὶ υἱῶν αὐτοῦ. (*De or.* 16, 1; ed. Koetschau, p. 336.) Vgl. *Contra Celsum* 5, 4.

[16]) Vgl. J. Quasten, *Introduction aux Pères de l'Église* II, Paris 1958, 85.

[17]) Vgl. hierbij Clemens van Alexandrië's *Strom.* 7, bijv. de boven-geciteerde passage waarbij aant. 10 behoort. — Voor het hier gezegde en voor hetgeen volgt, vgl. vooral *De or.*, c. 14/5; 16, 2; 17.

[18]) Hamman, *La Prière* II, 304.

[19]) Vgl. hetgeen later over παρρησία zal worden gezegd.

[20]) Hamman, *La Prière* II, 304.

[21]) Vgl. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, 203.

„Wij (echter), die dankzeggen aan de Schepper van dit heelal, wij eten de broden die aangeboden zijn met εὐχαριστία en met gebed over de oblata, die als het ware een lichaam zijn geworden dat gekonsakreerd is door het gebed en diegenen heiligt die het in een goede gesteltenis nuttigen" [22]).

En in enkele verzen daarna betoogt hij, dat wij als teken (σύμβολον) van onze εὐχαριστία ten opzichte van God ook het brood hebben dat wij εὐχαριστία noemen [23]). In heel de kontekst wordt gesproken over dankbaarheid die men aan God verschuldigd is. Hieruit valt te konkluderen, dat bij Origenes het aspekt van dankbaarheid in de woorden εὐχαριστεῖν en εὐχαριστία minstens een belangrijke rol speelt. Doch dit sluit niet uit, dat andere aspekten van het bijbelse lofprijzen niet tevens zouden resoneren. In deze richting wijzen duidelijk de teksten uit *De oratione*, terwijl met name de passus uit *Contra Celsum* 8, 33 alludeert op de betekenis die in de tijd en het milieu van de schrijver gegeven werd aan de eucharistische anafora. Bovendien is het frappant, dat in het traktaat over het gebed als voorbeeld van εὐχαριστία het gebed van Mt 11, 25 (Lk 10, 21) wordt gegeven, waar immers de uitdrukking ἐξομολογοῦμαι σοι voorkomt; de auteur nu rechtvaardigt de keuze van dit voorbeeld met de opmerking: „Het (zeggen) ἐξομολογοῦμαί immers is gelijk aan het (zeggen) εὐχαριστῶ" — „τὸ ἐξομολογοῦμαι ἴσον ἐστὶ τῷ εὐχαριστῶ" [24]).

Tekenend voor het levende bewustzijn omtrent het bijzonder karakter van de lofprijzing Gods in het christelijk vroomheidsleven van de vierde eeuw is een tekst uit de *pseudo-Clementina*, namelijk *Homilie 11, 26* [25]). De passage maakt deel uit van de versie, ontstaan tussen 325 en 381, die vol staat van soms zeer

---

[22]) ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες καὶ τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους. (8, 33; ed. Quasten I, p. 350.)

[23]) 8, 57. We volgen hier de interpretatie van Koetschau, *Des Origenes acht Bücher gegen Celsus* (BdK² 53), 1927, p. 338 en 370.

[24]) *De or.* 14, 5. — Bij de aantekeningen over Origenes' *theorie* m.b.t. het gebed kan nog het volgende worden opgemerkt. Een konkrete kijk op de gebeds*praktijk* van Origenes geven ons zijn gebedsteksten in zijn homilieën (zie K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in: RAM 13 (1932) 113-145). Ze verrassen ons in deze zin, dat ze vaak tot Christus gericht zijn, ofschoon Origenes in zijn traktaat over het gebed voortdurend de gebedsoriëntatie op de Vader benadrukt; de theoretische overtuiging wordt dus in de praktijk dikwijls a.h.w. verdrongen door een spontane Christusvroomheid. Niet alleen spoort hij zijn toehoorders aan tot gebed tot Christus, maar hij zelf wendt zich in zijn toespraken onophoudelijk in door hemzelf geformuleerde smekingen én lofprijzingen tot Christus, die een sterke Jesus-spiritualiteit verraden. Voor de geschiedenis van de vroomheid is dit niet onbelangrijk. Theorie én praktijk van het gebed bij Origenes hebben immers lang nagewerkt. Zo heeft zijn gebedsleer m.n. de vroomheid van de oosterse kerken beslissend meegevormd en heeft zijn praktische, in gebeden geformuleerde Jesusvroomheid bijv. — op de weg over Ambrosius — de westerse Jesusvroomheid tot op Bernardus beïnvloed. Vgl. hiervoor bijv. F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris 1951, 153/4.

[25]) *Die Pseudoklementinen I. Homilien*, hrsg. von B. Rehm †, zum Druck besorgt durch J. Irmscher, GCS 42 (1953), p. 166/7.

populaire gnosticistische spekulaties, in tegenstelling tot het orthodoxe origineel, dat naar vorm en inhoud tot de griekse apologeten behoort en waarschijnlijk tussen 220 en 230 in Syrië werd vervaardigd [26]).
In verband met ons onderwerp is de eerste zin van genoemde passus van belang. Daar heet het namelijk:

> „Maar wellicht zal iemand zeggen: 'Wat brengt het met water gedoopt worden tot de vroomheid aan?' Vooreerst, dat U eer brengt aan God. Vervolgens verwisselt U, door het water weer ten leven gewekt, uit oorzaak van ontzag de eerste geboorte, die uit begeerlijkheid ontstond, en kunt U aldus verlossing verkrijgen. Maar anders is het onmogelijk" [27]).

Zich te laten dopen betekent volgens de redaktor der Homilieën klaarblijkelijk een daad van lofprijzing aan God.

Van de drie kappadociërs, die sterk de invloed van Origenes' denken ondergingen, zij hier bijzonder Gregorius van Nyssa genoemd, een van de geestelijke auteurs die het meest hebben ingewerkt op de spiritualiteit van het oosterse monnikendom.
Allereerst kan een terminologische opmerking van belang zijn die het gebruik van de griekse woorden ἐξομολογεῖσθαι en εὐχαριστεῖν in de werken van vermelde schrijvers betreft. In *In Inscriptiones Psalmorum* [28]) vinden we meerdere plaatsen waar deze werkwoorden en de daaraan korresponderende zelfstandige naamwoorden als synoniemen voorkomen. Zo identificeert de auteur in *1, 8* [29]), naar aanleiding van psalm 106/7, ἐξομολόγησις met εὐχαριστία, die op haar beurt wordt gezien als „eer brengen aan God vanwege diens wel-

---

[26]) De kerk moet deze *Homilieën* van meet af aan als verdacht hebben beschouwd. Daarentegen vonden ze weerklank bij de ebionieten, die ze zelfs nog uitbreidden. Van orthodoxe zijde werd getracht, een verantwoorde versie van het geschrift te vervaardigen : de *Recognitiones*, geredigeerd vóór 360/380, waarschijnlijk in Syrië. Maar ook dit werk werd vervalst : een eunomiaan probeerde zo aan zijn leer apostolisch gezag te verlenen. Hierdoor werd ook dit geschrift suspekt. Terwijl het in de tweede helft van de IVe e. nog vaak benut werd, is het later in de griekse kerk haast totaal verdwenen. In het westen echter werd het werk wijd en zijd verspreid en oefende het in de middeleeuwen ook op de profane literatuur invloed uit, en wel in de omstreeks 405 ontstane latijnse omwerking van Rufinus. Deze gebruikte merendeels de orthodoxe versie (Recogn.), doch voor het slot (10, 52-65) de Homilieën. — Zie de inl. in : *Die Pseudoklementinen I. Homilien*, p. VII-XXIV, vnml. VII en VIII.
[27]) ἀλλ' ἴσως ἐρεῖ τις· Τί συμβάλλεται πρὸς εὐσέβειαν τὸ βαπτισθῆναι ὕδατι; πρῶτον μὲν ὅτι τὸ δόξαν θεῷ πράττεις. δεύτερον δὲ ἐξ ὕδατος ἀναγεννηθεὶς θεῷ, αἰτίᾳφόβου τὴν ἐξ ἐπιθυμίας πρώτην σοι γενομένην καταλάσσεις γένεσιν καὶ οὕτως σωτηρίας τυχεῖν δύνῃ· ἄλλως δὲ ἀδύνατον. (Ed. Rehm, p. 166/7.) — H. Meyboom, *De Clemens-roman* I (Synoptische vertaling van den tekst), Groningen 1902, p. 237, vertaalt τὸ δόξαν θεῷ πράττεις o.i. ten onrechte met : „gij doet wat Gode behaagt"; terwijl hij in *De Clemens-roman* II (Wetenschappelijke behandeling) (1904), p. 154, toch benadrukt, dat de redaktor van *Hom.* aan de doop grote betekenis toekent : „Zich te laten dopen is nu eenmaal τὸ δόξαν θεῳ πράττειν (Hom XI 26)".
[28]) Gr. tekst : *Gregorii Nysseni Opera*. Ed. W. Jaeger e.a., V, Leiden 1962, p. 24-175.
[29]) Ed. Jaeger V, p. 52-65.

willendheid" [30]); ἐξομολογεῖσθαι wordt beschouwd als εὐχαριστία [31]), waarvan dan weer als synoniem de uitdrukking ἀνυμνεῖν τὴν χάριν wordt gebezigd [32]). In *1, 9* [33]) noemt de schrijver de uitroep „Εὐλόγητος Κύριος ..." een „doxologische en eucharistische uitroep" [34] en onmiddellijk daarop εὐχαριστία, terwijl hij αἰνεῖν duidt als een εὐχαριστία, die hij vlak daarna gelijk stelt met ἀνυμνεῖν. — In het tweede deel van hetzelfde werk vinden we eenzelfde verschijnsel terug. Zo heeft in *2, 6* [36]) de term ἐξομολόγησις — dit naar aanleiding van psalm 99/100 — de betekenis van ἐξαγόρευσις en van εὐχαριστία [37]). In *2, 13* [38]) identificeert de schrijver — hij bespreekt hier Ps 51/2, 11 — ἐξομολογεῖσθαι met εὐχαριστίαν ποιεῖν [39]). In *2, 14* [40]) tenslotte gebruikt hij, naar aanleiding van Ps 56/7, 10a, ἐξομολόγησις, εὐλογία, εὐχαριστία en „δόξα brengen aan God" als synoniemen door elkaar [41]). — In *De Beatitudinibus* vinden we tevens een in hetzelfde opzicht interessante tekst. Daar wordt namelijk εὐχαριστία op één lijn gesteld met „het bezingen van de overmaat van genade" [42]). Elders in de werken van de auteur heeft εὐχαριστία, respektievelijk εὐχαριστεῖν, de betekenis van danken, dankbaar zijn en dergelijke.

Voor Gregorius van Nyssa ligt het hoogtepunt van het geestelijke doen in de θεωρία. Hiermee wordt — de term komt met name in de alexandrijnse school voortdurend naar voren — door hem aangeduid de „beschouwing der mysteries" of de „mystieke kontemplatie" van hetgeen de Schrift openbaart aan „hen alleen die de diepten ervan peilen door de Heilige Geest en die in de Geest weten te spreken van de goddelijke geheimen" [43]).

In dit verband is het illustratief, welke plaats de παρρησία in de beschouwingen van deze denker over het gebed inneemt [44]). Opmerkenswaard is, dat de παρρησία wordt voorgesteld als een vrije en vertrouwelijke manier om met God om te gaan, die een gezuiverde houding veronderstelt en vrij is van vrees. Herhaaldelijk betoogt de schrijver, dat men niet de vermetelheid moet hebben

---

[30]) ἐπὶ τῇ ἀγαθότητι τὸν θεὸν δοξάζειν; ed. Jaeger V, p. 53.
[31]) Ed. Jaeger V, p. 55/6.
[32]) Ed. Jaeger V, p. 60/1.
[33]) Ed. Jaeger V, p. 65-69.
[34]) φωνὴ δοξολογικὴ τε καὶ εὐχαριστός; ed. Jaeger V, p. 65.
[35]) Ed. Jaeger V, p. 66-69.
[36]) Ed. Jaeger V, p. 85-89.
[37]) Ed. Jaeger V, p. 88/9.
[38]) Ed. Jaeger V, p. 132-144.
[39]) Ed. Jaeger V, p. 136.
[40]) Ed. Jaeger V, p. 144-158.
[41]) Ed. Jaeger V, p. 157/8.
[42]) τὴς τῆς χάριτος ὑπερβολὴν ἀνυμνεῖν (*Beat.* 7; PG 44, 1280 C).
[43]) ἀλλὰ τὸ μὲν ἀκριβῶς κατειληφέναι τὴν τῶν προκειμένων διάνοιαν μόνων ἂν εἴη τῶν τῷ ἁγίῳ πνεύματι τὰ βάθη διερευνώντων καὶ λαλεῖν ἐπισταμένων ἐν πνεύματι τὰ θεῖα μυστήρια· (*C. Eunom.* III, 1, 42; ed. Jaeger II (1960), p. 18.) — Over Greg., zie bijv. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique.* Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse, Paris 1954²; W. Jaeger, *Two discovered Works of ancient Literature : Gregory of Nyssa and Macarius,* Leiden 1954; W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker,* Wiesbaden 1955; Bouyer, *Histoire* ... I, 422-442.
[44]) Vgl. bijv. Daniélou, *Platonisme* ..., 99-123.

om God te schouwen voordat men zich door zijn leven zo'n παρρησία waardig heeft gemaakt [45]). Dit verklaart, dat παρρησία in een werk als bijvoorbeeld het *Kommentaar op het Hooglied* een van de sleutelwoorden is. Naarmate de mens groeit in liefde tot God, komt steeds meer een vertrouwelijkheid met God tot uiting. Vanuit de kracht en de vreugde die de παρρησία haar geeft, klaagt de bruid dan niet meer over de pijn die de wonden der hogere zuivering veroorzaken: zij mag zich beroemen op het feit, dat de sluier wordt weggenomen en dat zij in een verheven intimiteit met God mag leven die de hoogste top is van de παρρησία [46]). Het summum van het christelijke leven bestaat hierin, dat de mens, door God opgeheven tot een zekere gelijkheid met Hem, een vertrouwelijkheid bezit die de meest eminente uitbloei is van de παρρησία [47]). Hier dient men op te merken, dat volgens de auteur de παρρησία een wezenlijke relatie heeft tot het gebed. Deze onderlinge verhouding wordt vooral in *De Oratione Dominica* uitgewerkt en speciaal op het Gebed des Heren toegepast [48]). In de lofprijzing vanuit de παρρησία bereikt het christelijke bidden zijn hoogtepunt: het is de meest uitgesproken beleving van het deelhebben aan Gods leven, dat de mens gegeven is in Christus en door de Heilige Geest. Deze beschouwingswijze van de schrijver staat volledig in de alexandrijnse traditie volgens welke de εὐχαριστία het begin- en eindpunt van geheel het zedelijk-religieuze leven is: zoals Clemens van Alexandrië, aansluitend op Philo, van de ziel gezegd had dat zij ἀεὶ δὲ εὐχαριστοῦσα ἐπί πᾶσι τῷ θεῷ is, zo betuigt Gregorius van Nyssa zijn instemming met deze opvatting:

> „Ik ben dan ook van mening, dat, als wij door in heel ons leven dank te zeggen en te bidden de omgang met God voortzetten, zo ver verwijderd zullen blijven van de daarmee overeenkomende beloning, als wij ons niet van meet af aan beijverd hebben om aan de weldoener te vergelden" [49]).

Grote invloed van Origenes en van de kappadociërs, in het bijzonder van Gregorius van Nyssa, valt te bespeuren bij Evagrius Ponticus. Nadat Hausherr

---

[45]) Zie bijv. *C. Eunom.* II (vulgo XII B vel XIII Migne), passim; ed. Jaeger I (1960²), p. 226-409.

[46]) *Com. in Cant. Cant.*, or. 12; PG 44, 1037 AB.

[47]) Van de recente lit. over παρρησία zij hier vermeld: W. van Unnik, Παρρησία *in the 'Catechetical Homelies' of Theodore of Mopsuestia*, in: Mélanges Mohrmann, Utrecht-Antwerpen 1963, 12-22; L. Engels, *Fiducia dans la Vulgate*. Le problème de traduction παρρησία-*fiducia*, in: Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva, Supplementum I, Nijmegen 1964, 97-141. — In dit verband kan nog gewezen worden op de idee van „vergoddelijking", die door Greg. v. Nyssa wordt uitgewerkt in nauw verband met de inkarnatie van de Logos. Zie m.n. H. Moutsoulas, Ἡ σάρκωσις τοῦ Λόγου καὶ ἡ θέωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὴν διδασκαλίαν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης, Athene 1965.

[48]) Zie later, bij de behandeling van het Onze Vader.

[49]) Λογίζομαι τοίνυν ὅτι κ'ἀν πάσῃ τῃ ζωῇ τῆν πρὸς Θεὸν ὁμιλίαν συμπαρατείνωμεν εὐχαριστοῦντες καὶ προσευχόμενοι, τοσοῦτον τῆς κατὰ τὴν ἀντίδοσιν ἀξίας ἀπολειπόμεθα, δσον εἰ μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἀντιδοῦναι τῷ εὐεργέτῃ προεθυμήθημεν. (Greg. Nyss., *De or. dom.* 1; PG 44, 1124 D (gr. en lat. tekst).) — Vgl. Clem., *Strom.* VI, 113, 3; ed. Stählin II (1960³), p. 488.

de authenticiteit van Evagrius' *De oratione* had ontdekt, kreeg men meer inzicht in diens leer. Men kan naar aanleiding hiervan met recht zeggen:

> „Elle apparaissait comme le premier système achevé de la spiritualité chrétienne, celui en tout cas dont la rigueur devait tellement satisfaire une multitude de maîtres monastique que, même l'auteur une fois condamné, l'oeuvre et son rayonnement ne cesseraient de s'imposer, fût-ce par des voies étrangement détournées" (Bouyer) [50]).

In het kader van deze studie zij slechts gewezen op het volgende.
In verband met de hem eigen leer wijst Evagrius Ponticus erop, dat de γνῶσις, zoals deze door hem wordt opgevat, een grote rol speelt in de voorbereiding op het ware bidden. Al neemt hij een onderscheid aan tussen het zuivere gebed en het schouwen (θεωρία) van de λόγοι τῶν ὄντων, hij ontkent toch allerminst de voorbereidende betekenis van bepaalde θεωρίαι. Enerzijds zouden deze een lofprijzing Gods zijn vanuit de schepselen, terwijl de mens ernaar moet streven om God vanuit Hemzelf te lofprijzen (ἀνυμνεῖν) [51]); maar anderzijds kunnen ze wel als „Vorstufe" van het zuivere bidden dienen [52]). Het hoogste stadium van Evagrius' γνῶσις valt zelfs samen met het ware gebed, waarin de ziel haar eigen licht schouwt en waarin zich aan haar de lichtglans der Drieëenheid openbaart [53]). In dit bidden neemt het smeken een belangrijke plaats in [54]), maar het meest wezenlijke is het schouwen van God in een toestand waarin men niet verstrooid wordt (ἀπερισπάστως) door iets buiten zichzelf en God [55]).

Van de latijnse kerkvaders zij hier vooral Aurelius Augustinus genoemd, die ook met betrekking tot ons onderwerp een belangrijk getuige van het kerkelijk denken in de eerste eeuwen is [56]). De opmerkingen die hij bij zijn ontleding van het Gebed des Heren maakt, zullen later nog ter sprake komen. Doch reeds hier zij erop gewezen, dat Augustinus in het traktaat *De sermone Domini*

---

[50]) *Histoire* ... I, 457. — Zeer uitgebreide bronnen- en lit.-opgave, met bespreking van problematiek m.b.t. Evagrius, in : Quasten, *Initiation* ... III (1963), p. 246-257. Hier zij vooral verwezen naar W. Bousset, *Evagrios Studien*, Tübingen 1923; M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime : Êvagre le Pontique*, in : RAM 11 (1930) 153-184, 239-268, 331-336; T. Hausherr, *Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, in : ibid. 15 (1934) 34-93, 113-170; H. Urs von Balthasar, *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, in : ZAM 14 (1939) 31-47; id., *Die Hiera des Evagrius*, in : ZKTh 63 (1939) 86-106; W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965, passim (daar ook bibliografie over teksten van Evagrius). — Ned. vert. van *De or.*: *Evagrius Ponticus/Diadochus van Photikè, In geest en waarheid* (in serie : Levensbronnen), Brugge-Utrecht 1965.

[51]) *Capita practica ad Anatolium* 1, 51; PG 40, 1233.

[52]) *De or.* 29; PG 79, 1173 A.

[53]) *Cap. pract. ad Anat.* 1, 70 (PG 40, 1244); *De or.* 55-57 (PG 79, 1177 C-1180 A).

[54]) *Appendix* (bij de 6 Centuriën), 31; ed. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, p. 455. Hier wordt gebed omschreven als : ὁμιλία τοῦ νοὸς πρὸς θεὸν μεθ' ἱκετηρίας, ἐν ᾗ ἐστιν ... αἴτημα ἀγαθῶν ἐπ' ἐλπίδι.

[55]) *Cap. pract. ad Anat.* I, 35 (PG 35, 1232 A); 1, 41 (PG 40, 1232 BC).

[56]) Een referentie naar Theodorus van Mopsueste, vertegenwoordiger van de antiocheense school, wordt hier achterwege gelaten. Zie overigens in dit onderzoek : Εὐχαριστία *en* εὐχαριστεῖν *in de oudere traditie van de kerk*, bij de bespreking van het Testamentum, met de daarbij behorende voetnoot 15. — Bibliografie over Augustinus,

in monte er de nadruk op legt dat de eerste drie beden zeer sterk gekenmerkt worden door het eeuwigheidskarakter dat eigen is aan het gebed als lofprijzing [57]). De hoogheid van de lofprijzing blijkt juist uit een vergelijking van het eerste gedeelte van het Onze Vader — het zijn de beden om Gods verheerlijking — met het tweede: de eerste beden zullen in het ons beloofde leven blijven bestaan, terwijl de laatste vier dan verdwenen zullen zijn [58]). Dit betekent, toegepast op het gebed in het algemeen, dat in het ene christelijke gebed van lofprijzing en van smeking om hulp in het behoeftige menselijke bestaan het eerste aspekt zo ver boven het andere verheven is als de eeuwigheidsdimensie verder reikt dan het tijdelijke leven als zodanig.
Voorbeelden van gebeden zijn onder meer te vinden in de *Soliloquia* [59]). Karakteristiek is in dit opzicht een gebed dat als een der mooiste der christelijke oudheid geldt:

> „God, Schepper van het heelal, sta me allereerst toe, dat ik op passende wijze tot U bid; vervolgens, dat ik me waardig maak om verhoord te worden; tenslotte, dat ik door U bevrijd word. God, door wie al hetgeen uit zichzelf niet zou zijn, naar het zijn streeft. God, die datgene wat elkaar ten gronde richt, niet verloren laat gaan. God, die uit niets deze wereld hebt geschapen, waarvan aller ogen de soevereine schoonheid ervaren. God, die het kwade niet maakt, en die het laat bestaan opdat er geen groter kwaad zou zijn. God, die aan de weinigen die hun toevlucht nemen tot hetgeen werkelijk 'is', openbaart, dat het kwaad niets 'is'. God, door wie het heelal zelfs met zijn boze zijde volmaakt is. God, die geen enkele wanklank, zelfs niet in de meest minieme vorm, laat bestaan; want het slechtere gaat samen met het betere. God, wie bemint al wat, bewust of onbewust, kan beminnen. God, in wie alles bestaat, maar die toch van de oneer van alle schepsel geen oneer ontvangt, van diens boosheid geen letsel, van zijn dwaling geen dwaling. God, die hebt gewild, dat slechts de zuiveren (van hart) het ware kennen [60]). God, Vader van de waarheid, Vader van de wijsheid, Vader van het ware en hoogste leven, Vader van de gelukzaligheid, Vader van het goede en van het kwade, Vader van het begrijpelijke licht, Vader van het ontwaken en van de verlichting (het heldere zien) van onze geest, Vader van het onderpand waardoor wij worden aangespoord om terug te keren tot U.
> U roep ik aan, God-Waarheid, in wie en vanuit wie en door wie al wat waar is, waar is" [61]).

---

o.m. bij F. Cayré e.a., *Bibliothèque augustinienne*. Textes, traductions et notes, Paris 1939 vv; id., *Patrologie* I, Paris 1953, 683 vv. — Hier zij ook verwezen naar F. van der Meer, *Augustinus de Zielzorger*. Een studie over de praktijk van een kerkvader, 2 vol., Utrecht-Antwerpen 1957³.

[57]) 2, 36.

[58]) 2, 37.

[59]) I, 1, 2-6. Lat. tekst en fr. vert.: *Oeuvres de Saint Augustin, 1re série : Opuscules, V. Dialogues philosophiques, II. Dieu et l'âme*. Texte de l'éd. bénédictine, traduction, introduction et notes de P. de Labriolle (Bibliothèque augustinienne), Bruges 1939, p. 24-37.

[60]) Vgl. hierbij *Retract.* I, 4, 2, waar Aug. deze zin niet meer staande houdt.

[61]) „Deus universitatis conditor, praesta mihi primum ut bene te rogem, deinde ut me

Het is opvallend, dat in de reeksen gebeden van genoemd hoofdstuk — ze vormen samen één *Oratio ad Deum* — steeds dezelfde struktuur naar voren komt. Ieder gebed begint met een uiterst korte smeekbede, die eigenlijk neerkomt op een vraag om goed te bidden. Dan volgen telkens lofprijzende en anamnetische aanroepingen, waarin smeking en dankende lof uiterst nauw in elkaar vervlochten zijn, maar waarin de lofprijzing omwille van Gods grootheid en macht die zich als erbarming ten opzichte van mens en wereld openbaren de boventoon voeren. Het intellektuele materiaal dat ten dienste staat van het formuleren van deze *Oratio* is neo-platoons: in het eerste boek van de Soliloquia tracht Augustinus uit te drukken wat hij met heel zijn persoon nastreeft: „God kennen, de menselijke ziel kennen" [62]). Wat hij vraagt, is niet: te „geloven", maar: te „kennen" [63]). Dit sluit echter allerminst een bijbelse inspiratie uit, die niet alleen bestaat in het voortdurend instigeren op de theologale deugden maar vooral uitziet naar het zich openbaren van Gods genade. Deze bijbelse inspiratie vindt zijn uitdrukking ook in de opbouw van de gebeden, waarin de lofprijzing centraal staat, die echter uiteraard steeds verbonden is met smeking.

Naar aanleiding van het geschrift *Confessiones* zij hier gewezen op hetgeen Christine Mohrmann in een artikel over linguistische problemen in de vroegste tijd der kerk schrijft over naam en inhoud van dit werk. Na gesproken te hebben over de specifiek joodse en later christelijke gedachten- en gevoelswereld die achter de termen εἰρήνη en *pax* (*sjaloom*) schuil gaan zoals die in de bijbel en oud-christelijk spraakgebruik funktioneerden, zegt zij:

> „We mind another eloquent example in the Greek ἐξομολογεῖσθαι which inherits the ambiguity of the Hebrew hôdâ(h): 'confession of sin' and 'glorification of God'. Here too Latin follows with follows with *confiteri*. The linking of 'confession of sin' and 'glorification of God', so unexpected and paradoxical for the Classical mind, and only explainable by Old Testament Jewish thought, received its fullest literary exploitation in St. Augustine's *Confessions*" [64]).

---

agam dignum quem exaudias, postremo ut liberes. Deus per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse. Deus qui ne id quidem quod se invicem perimit, perire permittis. Deus qui de nihilo mundum istum creasti, quem omnium oculi sentiunt pulcherrimum. Deus qui malum non facis, et facis esse ne pessimum fiat. Deus qui paucis ad id quod vere est refugientibus, ostendis malum nihil esse. Deus per quem universitas etiam cum sinistra parte perfecta est. Deus a quo dissonantia usque in extremum nulla est, cum deteriora melioribus concinunt. Deus quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens. Deus in quo sunt omnia, cui tamen universae creaturae nec turpitudo turpis est, nec malitia nocet, nec error errat. Deus qui nisi mundos verum scire noluisti. Deus pater veritatis, pater sapientiae, pater verae summaeque vitae, pater beatitudinis, pater boni et pulchri, pater intelligibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae, pater pignoris quo admonemur redire ad te.

3. Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia". (*Soliloq.* I, 1, 2-3, eerste zin ; ed. de Labriolle, p. 26.) Het gebed van n. 3 heeft dezelfde struktuur, evenals de daarop volgende gebeden.

[62]) Vgl. *Soliloq.* I, 1, 1; ed. de Labriolle, p. 24-27.

[63]) *Soliloq.* I, 3, 8; ed. de Labriolle, p. 38-43.

[64]) Mohrmann, *Études* ... III, p. 185. De schrijfster verwijst hierbij naar Michel, Theol. Wb. z. N.T. IV, 199 vv.

Confession en *confiteri* hebben in genoemd werk de betekenis van lofprijzing aan God; maar deze lofprijzing staat niet los van de belijdenis van zonde en schuld ten opzichte van diezelfde God, die een God is van ontferming. „Men zou kunnen zeggen dat *confiteri* bij Augustinus het woord is voor de daad, waardoor de mens zich als zondig, onvolmaakt, afhankelijk en met weldaden begunstigd schepsel tegenover de volmaakte en heilige God plaatst. 'Wanneer ik namelijk slecht ben,' zegt hij zelf in het tiende boek van de *Confessiones* (2, 2), 'is aan u *confiteri* niets anders dan aan mijzelf mishagen; ben ik vroom, dan is aan u *confiteri* niets anders dan die vroomheid aan mijzelf toeschrijven' " (G. Wijdeveld) [65]). Bij het schrijven en betitelen van de *Confessiones* hebben dus beide betekenissen — schuldbelijdenis en lofprijzende belijdenis ten opzichte van God — een rol gespeeld. Maar het aspekt van de lofprijzing is wel als primair te beschouwen, zoals met name al blijkt uit het eerste hoofdstuk. Overigens blijkt uit heel het oeuvre van Augustinus, dat *confessio* en *confiteri* bij hem duidelijk de resonantie hebben van het hebreeuwse *hoda*, met de konsekwenties vandien [66]).
Een andere vraag is, of deze meervoudige betekenis van deze latijnse termen ook duidelijk in het bewustzijn van Augustinus' tijdgenoten leefde. Uit sommige passages van zijn preken blijkt, dat hierop een negatief antwoord te geven is. De gelovigen van Hippo immers gingen bij het horen van *confessio* en *confiteri* zich meerdere malen spontaan op de borst kloppen. De bisschop echter — zijn Confessiones waren toentertijd al vrij vermaard — bracht dan herhaaldelijk zijn luisteraars de andere betekenis van de beide termen, namelijk die van de lofprijzing, nadrukkelijk onder het oog [67]). Aldus komt ook hierin naar voren, dat bij Augustinus Aurelius de genoemde latijnse woorden een leenvertaling zijn van de griekse termen ἐξομολόγησις en ἐξομολογεῖσθαι, die op hun beurt teruggaan op het hebreeuwse *hoda*.

Na deze schaarse opmerkingen met betrekking tot hetgeen uit Augustinus' omvangrijk oeuvre relevant is in verband met ons onderwerp, dient althans in kort bestek iets te worden aangetekend over Leo de Grote [68]).

---

[65]) *De Belijdenissen van Aurelius Augustinus*, vertaald door G. Wijdeveld, Utrecht (z.j.), 13.
[66]) Vgl. bijv. *Serm.* XXIX, 2, 2; LXVII, 1, 2; 2, 4; *En. in Ps.* 117, 1.
[67]) Zie hiervoor Mohrmann, *Études* ... III, p. 208-210, waar ook versch. teksten worden aangegeven; vgl. ook ibid., p. 58; Wijdeveld, *De Belijdenissen* ..., p. 13. — Men zou ook nog kunnen wijzen op het karakter van Augustinus' *De civitate Dei*, welk werk in heel zijn opzet een lofprijzing van God kan worden genoemd. Zoals de *Confessiones* een door Augustinus zelf ervaren theologie en een geschiedenis zijn van Gods werking in het individu (Augustinus zelf) en een lofprijzing daarop, zo is *De civitate Dei* een theologie van en een lofprijzing op Gods werking en bestuur in het heelal. Ook het volgende dient hier te worden opgemerkt. Evenals Augustinus, keert ook diens geestelijke vader Ambrosius zich, bijzonder in zijn hymnen, in een lofprijzing en dankbaarheid tot God de Vader of tot Christus („Deus creator omnium", avondlofzang; „Aeterne rerum Conditor", morgenlied; „Iam surgit hora tertia", lofgezang op Christus' kruisdood; „Intende, qui regis Israel", een kerstlied).
[68]) Zie bijv. T. Jalland, *The life and times of saint Leo the Great*, London-New York 1941; G. Hudon, *La perfection chrétienne d'après les sermons de saint Léon*, Paris 1959; Bouyer, *Histoire* ... I, 625vv; *Aeterna Dei*. Encykl. van paus Johannes XXIII bij het

In het algemeen gesproken, kan men zijn leer over het vroomheidsleven beschouwen als gedomineerd door de liturgie als voedingsbodem en door nadruk op de noodzaak van de transformerende broederlijke liefde. Hierin echter staat uiteindelijk de *religio* — hier vanzelfsprekend opgevat als de deugd van godsdienstigheid, zonder dat overigens het eigene daarvan spekulatief-systematisch is uitgewerkt — centraal, waardoor deze doktrien een sterk theocentrisch karakter draagt [69]).

Het is in dit opzicht instruktief om te zien, hoe de meeste ons bewaard gebleven preken van deze kerkvader zijn opgebouwd. Eerst konfronteert hij met een bepaald heilsmysterie zoals dat door Christus gerealiseerd is en waaraan wij deelhebben; hierdoor wil hij opwekken tot geloof. Vervolgens spoort hij aan tot aanbidding en tot vreugdevolle lofprijzing en dankzegging ten opzichte van God, die deze tekenen van zijn barmhartigheid toonde. Tenslotte wijst hij erop, dat men God zijn hulde van dankbaarheid dient te brengen door een christelijk leven dat in overeenstemming is met het ontvangen nieuwe leven en met name met de waardigheid van het kindschap Gods.

Met Hudon kan men stellen, dat Leo ongetwijfeld een beroep doet op het persoonlijk belang, „mais plus largement encore aux exigences d'une dette de gratitude contractée envers le Père de toute miséricorde, aux motifs donc de la vertu de religion" [70]). Wat Johannes Cassianus zijn monniken voorhoudt — hierover wordt in deze studie later gesproken —, houdt paus Leo de Grote in voor een veel groter gehoor begrijpelijke terminologie aan alle gelovigen voor die zijn preken beluisteren.

Als voorbeeld diene een passage uit *Sermo 20*, de eerste voor het feest der Geboorte des Heren:

> „1. Onze Verlosser, veelgeliefden, is heden geboren: verheugt u. Want er is geen plaats voor de droefheid wanneer het leven wordt geboren, dat de vrees voor God vernietigt en zo ons heeft vervuld van vreugde over de beloofde eeuwigheid. Niemand wordt uitgesloten van de deelname aan die blijdschap. Een en dezelfde reden tot vreugde is aan allen gemeen; onze Heer immers, die de zonde en de dood vernietigt, heeft niemand vrij van de zonde bevonden en is daarom gekomen om er ons van te bevrijden. Dat juiche, wie heilig is; want hij nadert de palm. Dat de zondaar zich verheuge; want hij wordt uitgenodigd tot de vergeving. Dat de heiden moed vatte; want hij wordt geroepen tot het leven ...
>
> 3. Laten we, veelgeliefden, dan ook dankzeggen aan God de Vader, in de Heilige Geest: aan Hem, die wegens de grote liefde waarmee Hij ons heeft bemind, zich over ons heeft erbarmd en ons, toen wij ge-

---

15e eeuwfeest van de dood van St.-Leo de Grote (11-11-1961), uitg. ED (G & S 0734-21261, p. 33vv). — Tekstuitgaven van de *Sermones*: PL 54; verder: *Léon le Grand, Sermons*, tot dusver 3 dl., ed. R. Dolle (SChr 22, met alg. inl. van J. Leclercq, 49 en 64), Paris 1949, 1957, 1961.

[69]) Zie bijv. Hudon, *La perfection chrétienne* ..., 260.

[70]) Hudon, *La perfection chrétienne* ..., 260.

> storven waren in onze zonden, ten leven heeft gewekt tezamen met Christus, opdat wij in Hem een nieuw schepsel zouden zijn en een nieuw maaksel. Leggen we daarom de oude mens met diens werken af; en zien we, deelgenoot geworden aan Christus' geslacht, af van de werken van het vlees. Erken, christen, uw waardigheid ... Door het sakrament van het doopsel bent U de tempel van de Heilige Geest geworden. Laat niet door slechte werken zo'n gast van U wegvluchten en onderwerp U niet opnieuw aan de slavernij van de duivel; want U bent vrijgekocht door het bloed van Christus en Hij zal in de waarheid over U oordelen, Hij die leeft en heerst met de Vader en de Heilige Geest in de eeuwen der eeuwen. Amen" [71]).

Een ander voorbeeld, waaruit de primauteit van de lofprijzing in de spiritualiteit van deze kerkvader blijkt, is te vinden in een tekst als volgende. Hierin zegt hij, sprekend over het pinkstergebeuren:

> „Mogen de harten der gelovigen zich erover verheugen, dat in heel de wereld één God slechts, Vader, Zoon en Heilige Geest, geprezen en beleden wordt in alle talen ... De Geest zelf immers doet van de glans van zijn licht de woning schitteren waar zijn glorie woont" [72]).

Ook deze passage vormt het laatste gedeelte van een preek en nodigt dan ook uit tot lofprijzing aan God, terwijl hierna — zoals dit in alle ons overgeleverde Sermones van paus Leo, trouwens in vrijwel alle preken uit de patristische periode het geval is — een stereotype doxologische formule het geheel afsluit. Uit vorm en inhoud van deze preken blijkt duidelijk een sterke bevruchting door de liturgische teksten. Het gebed wordt daarom, in de samenhang van heel de christelijke heilswerkelijkheid en de beleving ervan, gezien als uitdrukking van het menselijke bestaan dat noodzakelijk noodlijdend is maar vóór alles in het teken der begenadiging staat. Zonder dat het aspekt van „vragen" vanuit de miserable toestand van de mens miskend wordt, valt daarom het hoofdaccent op het gebed als lofprijzing. Deze lofprijzing omvat de facetten als: belijdenis, dankbetuiging, enzovoorts; ze wordt tevens gezien als expressie van héél het christelijke leven, dat als zodanig steeds meer — vooral vanuit de liturgie en het praktisch beleven van de caritas — op God gericht moet zijn en wel in laatste instantie als uitdrukking van dankende lofprijzing ten opzichte van God, die zich door zijn Zoon en in de Heilige Geest over de mens erbarmd heeft.

---

[71]) „1. Salvator noster, dilectissimi, hodie natus est, gaudeamus. Neque enim locum fas est ibi esse tristitiae, ubi natalis est vitae; quae consumpto mortalitatis timore, nobis ingerit de promissa aeternitate laetitiam. Nemo ab huius alacritatis participatione secernitur, una cunctis laetitiae communis est ratio: quia Dominus noster, peccati mortisque destructor, sicut nullum a reatu liberum reperit, ita liberandis omnibus venit. Exsultet sanctus, quia propinquat ad palmam. Gaudeat peccator, quia invitatur ad veniam. Animetur gentilis, quia vocatur ad vitam ...

3. Agamus ergo, dilectissimi, gratias Deo Patri, per Filium ejus, in Spiritu sancto, qui propter multam misericordiam suam, qua dilexit nos, misertus est nostri; et cum essemus

Diadochus van Photice, „le plus occidental des évêques d'Orient" [73]), staat door Evagrius Ponticus in de traditie van de grote alexandrijnen Clemens en Origenes en in die der kappadociërs. Zijn taal echter, die sterk archaïsch getint is en vrij grondig verschilt van die van Evagrius en van de andere genoemde auteurs, stelt een filoloog voor menig probleem waarop hier niet kan worden ingegaan [74]). Hier zij slechts gewezen op enkele punten die Diadochus' opvatting over het gebed als lofprijzing illustreren.

De term εὐχαριστεῖν komt men in de *Honderd Gnostische Hoofdstukken* twee keer tegen. In *c. 44* zegt de schrijver, dat eten en drinken niet tegen de regel van de γνῶσις is, als het gepaard gaat met εὐχαριστεῖν; „alles immers is heel goed", zoals Gen 1, 31 laat uitkomen [75]). In een andere kontekst — het gaat hier over de noodzaak van strijd in het geestelijke leven — benadrukt hij, dat men in εὐχαριστεῖν de wil van de Heer moet ondergaan; want het verduren van ziekte en de strijd tegen de verzoekingen van de duivel zullen ons als een tweede martelaarschap worden aangerekend [76]). De auteur drukt in deze beide passages ideeën uit, die geïnspireerd zijn door respektievelijk de bijbel en een ideaal zoals dat in zijn tijd en met name in het monnikendom werd nagestreefd. Hier staat het εὐχαριστεῖν, als zijnde de uitdrukking van de grondhouding in het christelijke leven, centraal; het drukt ongetwijfeld de lofprijzing aan God uit, waarin het accent van dankzeggen onmiskenbaar naar voren treedt.

In hetzelfde werk vindt men eveneens twee keer het woord εὐχαριστία. Zo benadrukt de schrijver, sprekend over de onderscheiding der geesten, dat de ziel, naarmate zij meer op God gericht wil zijn, „haar meest onbetekenende zondevallen als zeer groot beschouwt en niet ophoudt om (aan God) traan op

---

mortui peccatis, convivifecit nos Christo', ut essemus in ipso nova creatura, novumque figmentum. Deponamus ergo 'veterem hominem cum actibus suis'; et adepti participationem generationis Christi, carnis renuntiemus operibus. Agnosce, o christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Memento cujus capitis et cujus corporis sis membrum. Reminiscere quia erutus de potestate tenebrarum, translatus es in Dei lumen et regnum. Per baptismatis sacramentum Spiritus sancti factus es templum : noli tantum habitatorem pravis de te actibus effugare, et diaboli te iterum subjicere servituti : quia pretium tuum sanguis est Christi ; quia in veritate te judicabit, qui in misericordia te redemit, qui cum Patre et Spiritu sancto regnat in saecula saeculorum. Amen". (*Sermo 21* (*In Nativitate Dni Sermo 1*), al. 1 van n. 1 en n. 3; ed. Dolle, t. 1, p. 68 en 72-74.) — Geciteerde Schriftteksten : Ef 2, 5; Kol 3, 9; 2 Pt 1, 4 (impliciet ; „divinae consors factus naturae"); Kol 1, 13 (impliciet ; „erutus de potestate tenebrarum, translatus es in Dei lumen et regnum").

[72]) „Gaudeant fidelium mentes, quod in toto mundo unus Deus, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, omnium linguarum confessione laudatur ... Ipse enim Spiritus veritatis facit domum gloriae suae luminis sui nitore fulgere". (*Sermo 62* (*De Pentecoste Sermo 1*), 5); ed. Dolle, t. 3, p. 148.)

[73]) *Diadoque de Photicé, Oeuvres complètes*, ed. É. des Places (SChr 5), Paris 1955², p. 11.

[74]) Inl. in de ed. van des Places, p. 60-62. — Voor bibliografie over Diadochus, zie genoemde inl. (p. 9-81) en o.a. Quasten, *Initiation* ... III (1963), p. 711-717.

[75]) Ed. des Places, p. 110. — Voor een ned. vert. van de 100 Hoofdstukken, zie de aan het einde van noot 50 vermelde editie.

[76]) C. 94; ed. des Places, p. 156.

traan aan te bieden in veel εὐχαριστία" [77]). Deze εὐχαριστία beschouwt de schrijver als een lofprijzend belijden van Gods naam, zoals blijkt uit de onmiddellijk daarop volgende zin: „'De rechtvaardigen' immers, zo staat er geschreven, 'zullen uw naam prijzen' " [78]). De εὐχαριστία immers wordt hier geïdentificeerd met het bijbelse ἐξομολογεῖσθαι. In een andere passus zegt hij, dat er een verlatenheid kan bestaan die heilzaam is; deze maakt namelijk degene die op eigen eer bedacht is (φιλόδοξος) en geneigd is tot zelfverheerlijking, nederig, legt in diens hart de vreze Gods en een traan van ἐξομολόγησις alsook een groot verlangen naar de mooiste stilte. „Want wij moeten in dit geval aan Hem (God), met onze verontschuldigingen, εὐχαριστία brengen" [79]). Heel het proces van de zuivering van 's mensen hart is hier blijkbaar gericht op de εὐχαριστία, die juist tegengesteld is aan het ongeregelde zoeken van eigen eer.

Tenslotte zij gewezen op het bijwoord εὐχαρίστως, dat eveneens twee keer voorkomt. In de eerste tekst zegt de schrijver, dat men de pijnen van ziekten εὐχαρίστως moet aannemen; want zo leert men kennen, dat men niet ver is van de grenzen der ἀπαθεία en beschouwt men in vreugde de dood als overgang naar een werkelijker leven [80]). Op meer algemeen plan leert de auteur, dat de-mens-onderweg het eeuwige niet uit het oog mag verliezen, maar integendeel het noodzakelijke εὐχαρίστως moet gebruiken en het leven moet zien als een weg voor vreemdelingen [81]). Ook in deze beide teksten dus wordt aangedrongen op dankende lofprijzing, die beschouwd wordt als (de uiting van) de christelijke grondhouding bij uitstek.

Bij Diadochus komt het bijzondere karakter van de lofprijzing bijvoorbeeld nog in het volgende naar voren. Wanneer hij betoogt dat de mens streeft naar het zien van God en dat dit pas volledig gerealiseerd wordt na de verheerlijking van het lichaam, ontkent hij toch niet, dat iets van dit hemelse schouwen hier op aarde werkelijkheid kan zijn voor degenen die streven naar de γνῶσις:

> „In dezen alleen beweegt zich de geest in volle kracht dankzij zijn onthecht-zijn en kan deze op onuitsprekelijke wijze de goedheid Gods ervaren, ten gevolge waarvan hij dan zijn eigen vreugde ook meedeelt aan het lichaam naar de mate van zijn vooruitgang, zonder einde juichend in zijn ἐξομολόγησις vol liefde. 'Op Hem' immers, zo heet het, 'heeft mijn hart zijn hoop gesteld, en ik werd geholpen, en mijn vlees is weer gaan bloeien, en uit heel mijn wil zal ik Hem prijzen' " [82]).

---

[77]) τὰ ἄγαν βραχέα αὐτῆς πταίσματα ὡς μεγάλα ἄγαν ἡγουμένη δάκρυον ἐπὶ δακρύῳ ἐν πολλῇ εὐχαριστίᾳ ἀδιαλείπτως φέρει. (Ed. des Places, p. 98.)

[78]) 'Δίκαιοι' γάρ, φησίν, 'ἐξομολογήσονται τῷ ὀνόματι σου'. (Ed. des Places, p. 98.)

[79]) Ἐκεῖ μὲν γὰρ εὐχαριστίαν μετὰ τῆς ἀπολογίας προσάγειν αὐτῷ ὀφειλομεν (ed. des Places, p. 147). Vgl. ed. des Places, p. 146/7.

[80]) C. 54; ed. des Places, p. 116. Des Places vertaalt ἀπάθεια door „impassibilité" en tekent daarbij (in noot 1) aan: „Cf. peut-être *Mc.*, 12, 34, mais surtout Évagre, *Practicos*, II 58 (*P.G.*, XL, 1248 C)". Over ἀπάθεια, zie bijv. E. Hendrikx, s.v. *Apatheia*, in: Theol. Wb. I (1952), 173-175.

[81]) C. 55; ed. des Places, p. 116.

[82]) Ἐπὶ γὰρ τούτων μόνον εὐρώστως ὁ νοῦς διὰ τὴν ἀμεριμνίαν κινούμενος

Pseudo-Dionysius de Areopagiet, die, mede op grond van de hem toegedichte autoriteit als leerling van Paulus, samen met Augustinus ook de westerse mystiek sterk heeft beïnvloed, streeft naar een metafysieke beschouwing van het goddelijk Wezen, de Eeuwige Waarheid [83]). Deze beschouwing echter is tegelijk affektief geladen: ze wekt op tot aanbidding en liefde. Pseudo-Dionysius ziet het gewone gebed en de (diskursieve) overweging als de weg om op te stijgen tot de volmaakte gelijkvormigheid met God. In deze toestand schouwt men in Gods licht Hemzelf; maar dit schouwen is tegelijk het meest heldere licht en de diepste duisternis.

Genoemde auteur gebruikt in dit verband bij voorkeur de termen ἕνωσις en θέωσις, die hij vaak in een hendiadyoin samenvoegt. Het met name bij Plotinus voortdurend voorkomende woord ἕνωσις (éénmaking, éénwording), bij wie het een aan de mens geheel immanente werkelijkheid aanduidt, geeft bij Pseudo-Dionysius een realiteit aan waarin de mens uit zichzelf treedt om zich te verenigen met een ander *als* ander, met de Ander kat'exochen. De ἕνωσις is een éénmaking die op God gericht is [84]). Zij mondt uit in de θέωσις, de vergoddelijking, die de mens in heel diens wezen gelijkvormig maakt aan God [85]). Betekenis en achtergrond van deze term worden door Bouyer aldus weergegeven:

> „Si ce thème, amalgamé plus ou moins bien au précédent (nl. hetgeen m.n. de profeten geleerd hebben omtrent de éénmakende kennis), fait de fugitives apparitions dans l'hellénisme tardif, en particulier dans l'hermétisme, il n'y est qu'une marque de plus de la diffusion dans ces milieux de toute une série de notions juives. C'est pour traduire en grec cette union, cette assimilation à Dieu, résultant de la révélation de toute de grâce qu'il nous a faite de lui-même, que les Pères grecs utiliseront la terminologie de divinisation: θέωσις et θεοῦν, ou de déification: θεοποίησις et θεοποιεῖν. Au contraire, il n'y a pas de trace chez les auteurs grecs certainement indemnes d'une influence

---

τῆς θείας ἀρρήτως ἀισθάνεσθαι χρηστότητος δύναται, ὅθεν καὶ τῷ σώματι τότε κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἑαυτοῦ προκοπῆς τῆς οἰκείας μεταδίδωσι χαρᾶς ἀπείρῳ τινὶ λόγῳ τῇ ἀγάπῃ τῆς ἐξομολογήσεως ἀγαλλιώμενος. "Επ' αὐτῷ' γάρ, φησίν, 'ἤλπισεν ἡ καρδία μου καὶ ἐβοηθήθη καὶ ἀνέθαλεν ἡ σάρξ μου καὶ ἐκ θελήματός μου ἐξομολογήσομαι αὐτῷ. (Ed. des Places, p. 97.) — Het bijbelcitaat is Ps 27/8, 7; vlak tevoren wordt gezinspeeld op Ps 41/2, 5.

[83]) We houden ons hier buiten de vraag, of en zo ja in hoever Ps.-Dionysius in het monofysische milieu gesitueerd moet worden. Voor de status quaestionis, vgl. vooral R. Roques, in: *Denys l'Aréopagite, La Hiérarchie Céleste*, ed. G. Heil, fr. vert. M. de Gandillac, inl. Roques (SChr 58), Paris 1958, vnml. p. XVIII-XIX. — Over Ps.-Dionysius, zie verder vooral E. Hendrikx, s.v. *Dionysius de Areopagiet, Pseudo-*, in: Theol. Wb. I, 1053/4; W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958; *Kard. de Jong's Handboek der Kerkgeschiedenis* I (door R. Post), Nijmegen-Utrecht 1962[5], 265-267 (uitgebreide bibliografie). — Vgl. hierbij V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, passim.

[84]) πρὸς θεὸν... ἕνωσις (*De cael. Hier.* 3, 2; ed. Heil, p. 87/8.) — Over ἕνωσις en θέωσις bij Ps.-Dionysius, vgl. m.n. de inl. van Roques in genoemde ed. van Heil (p. V-XCV), vnml. p. XI, XXXI, XXXIV, XLI, XLVI, XLVI (noot 2), LXX.

[85]) Vgl. hiervoor vermelde inl. van Roques, p. XI en LXX.

biblique ou chrétienne d'un emploi de ces expressions en un tel sens" [86]).

Pseudo-Dionysius staat dus in dit opzicht in de christelijke traditie die langs Clemens van Alexandrië [87]) en Origenes [88]) haar weg vond, maar die ook buiten de alexandrijnse school haar neerslag kreeg bij bijvoorbeeld Hippolytus. Dat in deze traditie de éénmaking met God en de vergoddelijking gericht is op het lofprijzen van God, blijkt uit een tekst van laatstgenoemde auteur:

> „U bent God geworden ... Wanneer U aan zijn heilige geboden gehoorzaamt en U goed maakt door zijn goedheid na te volgen, zult U aan Hem gelijkvormig zijn en door Hem geëerd. Want God is niet arm, Hij die ook U tot God gemaakt heeft met het oog op zijn glorie" [89]).

In dit licht moet dan ook een tekst geïnterpreteerd worden, waarin Pseudo-Dionysius de betekenis van de éénmaking en vergoddelijking aldus omschrijft:

> „De vergoddelijking is de gelijkvormigheid en de eenheid met God, inzover dit te bereiken is ... Het schouwen en het weten omtrent de heilige Waarheid, het deelhebben in God aan de éénvormige Volmaaktheid en aan de Éne zelf, inzover dit te bereiken is" [90]).

---

[86]) Bouyer, *Histoire* ... I, 497.

[87]) *Protrept.* 11; ed. Stählin (GCS 12), 1905, p. 78-83.

[88]) *Com. in Jo.* 32, 17; ed. E. Preuschen (GCS 10), 1903, p. 471-473.

[89]) Γέγονας γὰρ Θεός· ... οὗ προστάγμασιν ὑπακούσας σεμνοῖς, καὶ ἀγαθοῦ ἀγαθὸς γενόμενος μιμητὴς ἔσῃ ὅμοιος ὑπ' αὐτοῦ τιμηθείς. Οὐ γὰρ πτωχεύει Θεὸς καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὑτου (*Philosophoumena*, 10, 34). De uitgave van *Philosophoumena* in de ed. van P. Weiland (GCS 26), 1916, p. 1-293, was voor mij onbereikbaar, zodat bovenstaande tekst geciteerd moest worden volgens PG 16 C, 3454 B, waar hij voorkomt onder de titel : Origenes, Contra Haereses 10, 23.

[90]) Ἡ δὲ θεωσίς ἐστιν ἡ πρὸς Θεὸν, ὡς ἐφικτὸν, ἀφομοίωσις τε καὶ ἕνωσις. ... ἡ τῆς ἱερᾶς ἀληθείας ὁρασίς τε καὶ ἐπιστήμη, ἡ τῆς ἐνοειδοῦς τελειώσεως ἔνθεος μέθεξις, αὐτοῦ τοῦ ἑνος ὡς ἐφικτὸν. (*De eccl. Hier.* 1, 4; PG 3 376 A.) — Al deze ideeën van Ps.-Dionysius vinden we eigenlijk reeds bij St.-Athanasius. Een verdere studie van het thema der vergoddelijking bij de Vaders zou ons hier te ver voeren. Hier zij slechts opgemerkt dat dit motief bij Athanasius sterk naar voren komt. M.n. in zijn *Oratio de incarnatione Verbi* (Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπῆσεως) werkt deze theoloog uit, dat de Logos mens is geworden om ons te vergoddelijken en zich in het lichaam openbaarde opdat wij tot de kennis van de onzichtbare Vader zouden komen. In heel genoemd werk stelt hij tegenover de halfgod van Arius de Verlosser en Godmens ; geheel deze oratio is uiteindelijk een lofprijzing op de bewerker van de verlossing, welke laatste hij bij voorkeur ziet als een vergoddelijking van de mens. [Zie de ed. van F. Cross, *Athanasius De Incarnatione*. An Edition of the Greek Text (SPCK Texts for Students 50), London 1957.] — I.v.m. het gebed als lofprijzing zou ook een studie van Athanasius' *Vita Sancti Antonii* niet zonder belang zijn. Aan het einde van dit Leven geeft Athanasius de leer van Antonius weer in de vorm van een grote rede, die hij Antonius in de mond legt. Deze rede is een loflied op het monastieke leven, dat hij beschouwt als een altijd en overal volgen van Gods tegenwoordigheid om eer aan God te brengen. De apoftegmata — er zullen zeer waarschijnlijk ook echte apoftegmata van Antonius zelf in verwerkt zijn — zijn vaak tot God gericht of over Hem gesproken als een lof op zijn grootheid. [Vgl. PG 26, 835-976 (gr. tekst), welke tekstuitgave is overgenomen uit de ed. van de

Al is dus de invloed van het neo-platonische onmiskenbaar bij deze schrijver te bespeuren, zijn gedachtengoed staat wel vóór alles in de traditie van het „sentiment religieux" van het alexandrijnse jodendom en de daarop voortbouwende christelijke auteurs. Hierbij is wellicht nog de aantekening relevant, dat het *Corpus Dionysianum* (omstreeks 500) in Syrië geschreven werd [91]).

Van de schrijvers uit het christelijke oosten der eerste eeuwen zij hier nog Dorotheus van Gaza († tussen 560 en 580) genoemd [92]).
Bij het lezen van zijn Διδασκαλίαι ψυχοφελεῖς valt, wanneer men ze vergelijkt met andere monastieke geschriften, de simpelheid van toon op, die gepaard gaat met direktheid welke aandacht heeft voor het konkrete en praktische. Dit neemt echter niet weg, dat hij meerdere malen en zonder reserve een schrijver als Evagrius Ponticus citeert en diens beschouwingen en terminologie overneemt om over hogere vormen van gebed te spreken. Zo gebruikt hij in paragraaf 92 van genoemd werk de term γνῶσις in dezelfde zin als vermelde auteur dit deed:

> „Wat is onze glorie anders dan de γνῶσις, die in de ziel ontstaat door het onderhouden van de heilige geboden?" [93]).

Bovendien zijn er in hetzelfde geschrift twee plaatsen aan te wijzen, waar het woord θεωρία op dezelfde realiteit duidt als bij genoemde auteur, namelijk op „beschouwing". Dit is het geval in paragraaf 1 en paragraaf 176, terwijl hij in laatstvermelde tekst deze schrijver uitdrukkelijk aanhaalt:

> „Ook Evagrius immers zegt, dat de redelijke ziel volgens haar natuur handelt, wanneer haar begerend gedeelte naar de deugd verlangt, haar hartstochtelijk gedeelte ervoor strijdt om ze te verkrijgen en haar redelijk gedeelte aan de beschouwing der zijnden" [94]).

Toch vindt men bij Dorotheus niet de abstrakte beschouwingen en de mystieke

---

benediktijnen (Parijs 1698) en separaat werd gepubliceerd door A. Manoury, Parijs 1887 en 1890. Vgl. hierbij C. Mohrmann, *Note sur la version latine la plus ancienne de la Vie de saint Antoine par saint Athanase*, in: Studia Anselmiana 38 (1956) 35-44; H. Hoppenbrouwers, *La plus ancienne version latine de la Vie de saint Antoine par saint Athanase avec une Étude de critique textuelle* (Latinitas Christianorum primaeva 14), Nijmegen 1960.]

[91]) Vgl. Roques, in ed. Heil, p. XVIII-XIX. Zie hierbij ook hetgeen gezegd werd over west- en oost-syrische anaforae (in: Εὐχαριστία *en* εὐχαριστεῖν *in de oudere traditie van de kerk*).

[92]) *Dorothé de Gaza, Oeuvres spirituelles*, ed. R. Regnault-J. de Préville (SChr 92), Paris 1963. Zie vnml. de rijk gedokumenteerde inl.: p. 9-103.

[93]) Τί δέ ἐστιν ἡ δόξα ἡμῶν, εἰ μὴ ἡ γνῶσις ἡ διὰ τῆς φυλακῆς τῶν ἁγίων ἐντολῶν ἐγγινομένη τῇ ψυχῇ; (Ed. Regnault-de Préville, p. 312.) — Vgl. Evagrius, *Centur.* 1, 81; 2, 9; 4, 89; 5, 35; 6, 1 (Patrologia Orientalis van Graffin-Nau 28, resp. p. 54; 64; 174; 190; 216).

[94]) Λέγει γὰρ καὶ ὁ Εὐάγριος ὅτι κατὰ φύσιν ἐνεργεῖ ψυχὴ λογική, ὅταν τὸ μὲν ἐπιθυμητικὸν μέρος αὐτῆς τῆς ἀρετῆς ἐφίεται, τὸ δὲ θυμικὸν ὑπὲρ ταύτης ἀγωνίζεται, τὸ δὲ λογιστικὸν ἐπιβάλλει τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγονότων. (Ed. Regnault-de Préville, p. 480.) Zie hierbij Evagrius, *Praktikos* 1, 58; PG 40, 1233-1236. — Vermelde tekst van par. 1: ed. Regnault-de Préville, p. 146.

θεωρίαι der alexandrijnen, al ziet hij de ware γνῶσις als de vrucht van de één-making met God [95]). Wat met betrekking tot ons onderwerp over γνῶσις, θεωρία, ἕνωσις, θέωσις en dergelijke werd gezegd, geldt in grote lijnen dan ook van hetgeen genoemde schrijver over deze themata presenteert.
Het gebed schijnt hij in eerste instantie op te vatten als smeekgebed. Wanneer hij spreekt over de noodzaak van voortdurend te bidden, doet hij dat in volgende termen:

> „de mens kan deugd verwerven noch iets anders goeds verwezenlijken ... zonder de hulp van God. Onze toeleg en onze medewerking met God zijn noodzakelijk. De mens moet dus steeds bidden en aan God vragen, hem te helpen en met hem mee te werken in al hetgeen hij doet" [96]).

Hierbij dienen we echter voor ogen te houden, dat volgens deze auteur de εὐχαριστία onafscheidelijk is van het smeekgebed. Dit blijkt evident uit een tekst als deze:

> „En degene die voortdurend tot God bidt, weet, welk goed werk hem ook te verrichten wordt gegeven, waar het zijn oorsprong heeft; en hij kan er niets trots om worden, noch het aan zijn eigen kracht toeschrijven. Maar aan Gód schrijft hij alle goed werk toe, en altijd zegt hij Hem dank en altijd roept hij Hem ter hulp ..." [97]).

Hij benadrukt dan ook, dat men in alles aan God moet εὐχαριστεῖν (par. 181): vanwege al het goede dat Hij ons laat verwezenlijken (par. 70), vanwege al wat ons aan goeds of kwaads overkomt (par. 84 en 187) en vanwege alle kwaad waarvoor Hij ons behoedt (par. 181); wanneer we gebrek lijden en wanneer we overvloed hebben (par. 84), in ziekte (par. 195), in lijden (par. 125), in kwellingen (par. 143 en 148). Het betreft hier klaarblijkelijk een noodzaak, die alleen geldt en wel in alle situaties.
In dit perspektief valt bijzonder licht op het bij Dorotheus meerdere keren vermelde „gedenken Gods" (μνήμη τοῦ θεοῦ) [98]). In genoemde *Instrukties* zegt hij, dat „gedenken van God" onmogelijk wordt gemaakt door ongeregelde

---

[95]) Zie par. 178; ed. Regnault-de Préville, p. 482-484. Vgl. hierbij hetgeen gezegd werd n.a.v. Origenes, Evagrius en Ps.-Dionysius.

[96]) οὔτε ἀρετὴν δύναται κτήσασθαι ἄνθρωπος οὔτε ἄλλο τι ἀγαθόν ... ποιῆσαι ... ἄνευ τῆς βοηθείας τοῦ Θεοῦ συνεργείας. Χρῃζει οὖν ὁ ἄνθρωπος ἐν παντὶ προσεύχεσθαι καὶ παρακαλεῖν τὸν Θεὸν βοηθῆσαι αὐτῷ καὶ συνεργῆσαι ἐν παντὶ πράγματι. (Par. 191; deze tekst in *Epist.*; ed. Regnault-de Préville, p. 510.) Zie verder in genoemde uitgave s.v. δέεσθαι, δεησίς, εὔχεσθαι en εὐχή. — Dat Dorotheus niet pelagiaans is, blijkt uit teksten als : par. 123; 135; 148; 154; 177; 187.

[97]) Καὶ ὁ διὰ παντὸς δεόμενος τοῦ Θεοῦ, εἴ τι δ' ἂν ἀξιωθῇ κατορθῶσαι, οἶδε πόθεν κατώρθωσε, καὶ οὐ δύναται ἐπαρθήναι οὐδὲ ἐπιγράψαι τῇ ἰδίᾳ δυνάμει, ἀλλὰ τῷ Θεῷ ἐπιγράφει πᾶν κατόρθωμα καὶ αὐτῷ ἀεὶ εὐχαριστεῖ καὶ αὐτὸν ἀεὶ παρακαλεῖ (*Didachai*, par. 38; ed. Regnault-de Préville, p. 204). — Εὐχαριστεῖν en εὐχαριστία hebben bij Dorotheus de zin van *dankzeggen* en *dankzegging* ; zie sub vocibus.

[98]) *Didachai*, par. 10 en 126; ed. Regnault-de Préville, resp. p. 162 en 384. Vgl. hierbij in de inl. van genoemde uitgave blz. 22 en 74/5. — Over μνήμη τοῦ θεοῦ bij de Vaders, zie I. Hausherr, in : RAM 27 (1956) 55-58; *Dictionnaire de Spiritualité* 2 (1953), 1860/1 (Hausherr) en 2286/7 (A. Guillaumont).

passies, maar dat het „gedenken van God" de ziel troost. In dit verband haalt hij Ps 75/6, 4 aan: „ 'Ik dacht aan God, en ik werd vervuld van vreugde' " [99]). De herinnering aan Gods handelen heeft hier, overeenkomstig de traditie, de funktie van fundament voor het éne gebed, waarin smeking haar begin- en eindpunt heeft in de εὐχαριστία.

Heel het oeuvre van Gregorius de Grote wordt gekenmerkt door de bemoeienis om de weg aan te geven, waarlangs de „aktieven" en de „kontemplatieven" — het onderscheid tussen beide kategorieën wordt bij hem breed ontwikkeld en vervolgens geïllustreerd aan de hand van twee bijbelse themata die reeds traditioneel waren geworden, namelijk die van Martha en Maria enerzijds en van Lia en Rachel anderzijds — terugkeren naar God [100]). Voor beide kategorieën echter geldt, dat deze terugkeer mogelijk is door het heil dat door Christus en in de Heilige Geest bewerkt wordt. De mens maakt zich dit middel tegen zijn eigen onmacht eigen door askese, waarvan het beschouwende gebed de vrucht is. Dit beschouwende gebed is een „zien" van God, die tegelijk immanent en transcendent [101]) is aan de mens.
Een centrale plaats in die terugkeer naar God neemt Christus in: Gregorius spreekt dikwijls over Hem als Middelaar, die de schakel is tussen God en mens in Gods *dispensatio* (elders ook wel *dispositio*), die door deze schrijver gezien wordt als de door God mogelijk gemaakte en aangegeven weg ten heil [102]) en zou kunnen worden weergegeven door de omschrijving „heilsekonomie". Hij beschouwt, naar het ons voorkomt, het gebed in eerste instantie als een van de genademiddelen die innerlijk uit de mededeling van het heil te voorschijn treden. Hij behandelt het gebed in nauwe samenhang met de beoefening der deugden.
Het gebed heeft, zo betoogt hij herhaaldelijk, een belangrijke betekenis voor het bewaren en verdiepen van de geschonken genade. Het moet dan echter in afhankelijkheidsbesef en in volharding verricht worden; het mag niet slechts uit een plotseling ontstane nood voortkomen [103]). Het brengt kracht en moed

---

[99]) "Εμνήσθην τοῦ Θεοῦ καὶ εὐφράνθην' (Par. 126; ed. Regnault-de Préville, p. 384). Vgl. ook *Epist.*, par. 197; ibid., p. 518-520. — Gregorius van Nazianze haalt hetzelfde psalmvers aan n.a.v. het „gedenken Gods" en de vreugde die dat met zich meebrengt (*Orat.* 16; PG 35, 968 C).

[100]) Over Greg., zie o.a. *Grégoire le Grand, Morales sur Job, Livres 1 et 2.* Introd. et notes de R. Gillet, trad. de A. de Gaudemaris (SChr 32), Paris 1950, p. 7-113 (inl.); J. Leclercq, in : *Histoire de la spiritualité chrétienne* II (La spiritualité du Moyen Age), Paris 1961, 11-44. — Zie verder monografieën als : F. Westhoff, *Die Lehre Gregors des Grossen über die Gaben des Heiligen Geistes*, Hiltrup 1940; M. Walther, *Pondus, Dispensatio, Dispositio.* Werthistorische Untersuchungen zur Frömmigkeit Papst Gregor des Grossen, Luzern 1941; L. Weber, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen.* Ein Bild altchristlicher Lebensführung (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie 1), Freiburg i.d. Schw. 1947; M. Frickel, *Deus totus ubique simul.* Untersuchungen zur allgemeinen Gottesgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen, Freiburg i.Br. 1956.

[101]) Vgl. m.n. Frickel, *Deus totus ubique simul*, vnml. 10-113, alwaar een overvloed van teksten is aangegeven.

[102]) Zie vooral Walther, *Pondus, Dispensatio, Dispositio*, vnml. 74-180.

[103]) *Moralia in Job* (*Mor.*) V, 43v, 76v (PL 75, 723); IX, 18, 28 (PL 75, 875); XVIII,

in de verzoekingen [104]), troost en hulp in de bittere levensomstandigheden [105]). Uit deze en talloze andere teksten krijgt men de indruk, dat de auteur het bidden vóór alles ziet als een vragen. Men zou in dit verband nog kunnen wijzen op het feit, dat hij benadrukt dat de biddende mens vrij moet zijn van zonden of deze minstens in een stemming van boetvaardigheid moet bewenen [106]); het gebed wordt dus hier gezien als uitdrukking van de miserabele toestand van de mens, waaruit hij — het gaat hier bijzonder over de mens in diens zedelijk-religieuze verhouding — moet trachten te komen. Anderzijds mogen we niet vergeten, dat de biddende mens volgens Gregorius in de eerste plaats God moet zoeken en niet zichzelf en dat hij daarom eerst om het eeuwige moet vragen en pas in tweede instantie en met mate om het tijdelijke [107]). De hier aangegeven volgorde is geen andere dan die der beden van het Gebed des Heren, waarin na het vragen om Gods verheerlijking de smeekbeden volgen om hetgeen onze auteur „het tijdelijke" zou noemen [108]). Als we hierbij bedenken hoe deze kerkvader het gebed beschouwt als wezenlijk gebeurend „in Christus' naam" [109]) en als zijn hoogtepunt bereikend in de *visio Dei* (vgl. boven), dan treedt de lofprijzing Gods scherper naar voren dan dit op het eerste gezicht het geval leek te zijn.

Zoals men Gregorius de Grote kan beschouwen als degene in wie met name de latijnse patristieke traditie haar eindpunt vindt [110]), zo kan men Maximus de Belijder zien als de theoloog die de geestelijke tendenzen van de oosterse traditie op een overigens persoonlijke wijze heeft verwerkt en aan latere generaties heeft doorgegeven. Om deze reden moet aan hem speciale aandacht worden besteed [111]).

10, 17 (PL 76, 47); *Quadraginta homiliarum in Evangelia libri duo* (*Hom. Ev.*) 2, 4 (PL 76, 1083/4); *Dialogorum libri quattuor de vita et de miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum* (*Dial.*) 3, 14 (PL 77, 244).

[104]) *Mor.* VIII, 6, 9 (PL 75, 806/7); *Dial.* 1, 4 (PL 77, 165); *Ep.* 5, 63 [ed. P. Ewald-L. Hartmann, *Gregorii I, papae, Registrum epistolarum*, 2 Bd. (Monumenta Germaniae historica, epistolarum, Bd. 1 u. 2), Berlin 1891 u. 1899, Bd. I, p. 330]; 5, 63 [ed. Ewald-Hartmann I, p. 378].

[105]) *Mor.* XIV, 51, 59 (PL 75, 1069); *Ep.* 5, 40 (ed. Ewald-Hartmann I, p. 330); 5, 43 (ed. Ewald-Hartmann, I, p. 338).

[106]) *Mor.* X, 15, 27-30 (PL 75, 936-938); XVI, 21, 26 (PL 75, 1133); *Ep.* 13, 2 (ed. Ewald-Hartmann II, p. 366).

[107]) *Mor.* XV, 47, 53 (PL 75, 1107/8); *Hom. Ev.* 27, 7 (PL 76, 1208).

[108]) Augustinus (*De Serm. Dni* II, 10, 36 (PL 34, 7285); *Enchiridion* 115 (PL 40, 285)) maakt, zoals Tertullianus (*De or.* 6, 1), scherp onderscheid tussen de eerste drie en de laatste vier beden van het Onze Vader, die respektievelijk een hemelse en een aardse strekking hebben ; zie later, bij de behandeling van het Gebed des Heren.

[109]) *Hom. Ev.* 27, 6 (PL 76, 1208). Vgl. hierbij M. Balsavich, *The witness of St. Gregory the Great to the place of Christ in Prayer*, Rome 1959.

[110]) Vgl. Leclercq, in : *Histoire de la spiritualité chrét.* II, 44 : „En lui confluent tous les courants de pensée et de sainteté qui avaient assuré la vitalité de l'Église antique : il accueille tout l'apport de la Bible et de la liturgie, des Pères latins et d'une grande partie des Pères orientaux ; il en fait la synthèse".

[111]) In de eerste plaats is hier te vermelden de reeds eerder genoemde gedetailleerde studie : Völker, *Maximus Confessor*. De gegevens in de volgende uiteenzetting steunen

Het gebed vormt in het vroomheidsideaal van deze denker het kernstuk. Nergens echter geeft hij — zelfs niet in zijn kommentaar op het Gebed des Heren, waarover in deze studie later wordt gesproken — een systematische uiteenzetting over het gebed. Het lijkt dan ook het beste, in het kombineren van de fragmentarische uitspraken over het gebed eerst datgene te zien wat hij met de traditie der kappadociërs en der alexandrijnen gemeen heeft en vandaaruit te distilleren hetgeen aan hem eigen is.

Maximus stemt met Gregorius van Nyssa overeen in het beklemtonen van de eis, dat een waarachtig gebed gebonden is aan bepaalde kondities in de biddende mens. Deze voorwaarden zijn hierin samen te vatten: alle πάθος moet worden uitgeschakeld [112]), en ook de ἐμπαθεῖς λογισμοί moeten — als zijnde een hindernis voor de zich bezinnende νοῦς — verdwijnen [113]); dit komt neer op een κάθαρσις, die het geweten van de mens zuivert [114]). Met name deze laatste gedachte komt reeds bij Origenes naar voren, waar deze het gebed ziet als „wierookwolken die opstijgen vanuit een zuiver geweten (ἀπὸ συνειδήσεως καθαρᾶς)" [115]). Bij Maximus slaat ze echter op een geheel bijzondere situatie, namelijk op de broederlijke liefde in een sterk besloten gemeenschap; hetgeen herinnert aan hetgeen Evagrius in een dergelijk verband zegt [116]).

De negatieve voorbereiding, zo betoogt Maximus, wordt gekompleteerd door de positieve. Als de πάθη uitgeschakeld zijn, heerst volgens hem de ἀπαθεία. Daarom schrijft hij: „wie immers ἀπαθῶς het goddelijke nastreeft, zal het ontvangen" [117]). Van betekenis is verder, dat men de παρρησία tracht te verkrijgen; deze is eng verbonden met het geloof en is noodzakelijk voor het tot stand komen van elk gebed [118]). Wat betreft de verhouding tussen gebed en γνῶσις, stemt Maximus grotendeels met Evagrius overeen [119]).

Het is echter merkwaardig, dat bij Maximus — in tegenstelling tot de alexandrijnse traditie — onder de vormen van het gebed het smeekgebed de eerste plaats inneemt [120]). Völker schrijft naar aanleiding hiervan [121]):

---

grotendeels op de analyses van Völker, vnml. blz. 450-460. — Andere recente studies zijn: H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie.* Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln 1961²; L. Thumberg, *Microcosm and Mediator.* The theological anthropology of Maximus the Confessor, Lund 1965.

112) *Capita de charitate* (*Char.*) 1, 49 (PG 90, 969 C). Vgl. Evagrius, *Cap. pract. ad Anat.* 1, 14 (PG 40, 1225 B).

113) *Char.* 3, 20 (PG 90, 1021 B); 4, 51 (PG 90, 1060 B). Vgl. Evagrius, *De or.* 4 (PG 79, 1168 D); *Cap. pract. ad Anat.* 1, 23 (PG 40, 1228 B); Gregorius van Nyssa, *In Pss.* 2, 3 (ed. Jaeger V, p. 76).

114) *Char.* 1, 53 (PG 90, 972 A); 1, 68 (PG 90, 976 C); 4, 33 (PG 90, 1056 A).

115) *Contra Cels.* 8, 17; ed. Koetschau (GCS 2), p. 234.

116) Vgl. *Cap. pract. ad Anat.* 1, 16; PG 40, 1225 B.

117) ὁ γὰρ ἀπαθῶς τὰ θεῖα ζητῶν λήψεται (*Quaestiones ad Thalassium* (*Thal.*) 59; PG 90, 605 A). Vgl. bij Evagrius bijv. *De or.* 52 (PG 79, 1177 C); 55 (PG 79, 1177 C).

118) *Thal.* 40 (PG 90, 400 C); *Char.* 1, 68 (PG 90, 976 A); *Kephalaia gnostika* (*Gnost.*) 1, 30 (PG 90, 1093 C). Vgl. hierbij hetgeen gezegd werd over gebed en παρρησία bij Greg. van Nyssa (blz. 95/6 van deze studie); voor wat betreft Evagrius, zie bijv. *Ep.* 4 (PG 3, 569, voorkomend onder de werken van Ps.-Dionysius).

119) Vgl. de in dit onderzoek gemaakte kanttekeningen over Evagrius.

120) *Thal.* 50; PG 90, 469 A. Hij definiëert dit als: ἡ τῶν ἐκ θεοῦ πρὸς σωτηρίαν χορηγομένων τοῖς ἄνθρωποις ἀγαθῶν ἐξαίτησις. — Een dergelijke omschrijving

„Auffallend ist es aber, wie sehr das *Dankgebet* in den Hintergrund tritt. Ich habe nur spärliche Hinweise entdeckt, die sich fast alle in gewissen Partien der Quaestiones ad Thalassium finden: Die Aufgabe des Dankes für die in den Tugenden Fortgeschrittenen, für den Gewinn eines tieferen Schriftverständnisses, für die reichen göttlichen Gaben, deren man sich für unwürdig hält [122]). Dies bildet einen gewissen Gegensatz zur alexandrinischen Tradition, für die die εὐχαριστία an erster Stelle stand. So hatte einst Clemens in Übereinstimmung mit Philo von der Seele ausgesagt: ἀεὶ δὲ εὐχαριστοῦσα ἐπὶ πᾶσι τῷ θεῷ, und Gregor von Nyssa ihm beigepflichtet [123]). Beispiele von Gebeten lesen wir gleichfalls in den maximianischen Werken nur höchst selten [124]), die doch den Gedankengang der origenistischen Schriften häufig unterbrechen und uns auch bei Gregor von Nyssa begegnen ..., und so hymnische Ausführungen über das Gebet, wie die dessen erste Vater-Unser-Homilie bietet, suchen wir beim Bekenner vergebens".

Aldus is duidelijk, dat er in de lijn van Origenes naar Maximus een zekere accentverschuiving heeft plaats gevonden. Maar men mag deze niet zo overtrekken, alsof bij deze laatste auteur de dankende lofprijzing een geringe plaats zou innemen: juist waar het gebed zijn hoogtepunt bereikt, komt zij naar voren. Bovendien wordt dit aspekt — zoals overigens bij andere Vaders — vaak niet expliciet uitgedrukt, eenvoudigweg omdat het als vanzelfsprekend wordt verondersteld. In dit licht is het relevant, dat de Belijder in zijn *Mystagogia* de Liturgie juist ook naar dit aspekt verklaart [125]). Zo heet het bijvoorbeeld in *hoofdstuk 18*, dat de geloofsbelijdenis een voorafbeelding is van de eens (in de komende wereld) komende dankzegging, terwijl het trishagion de eens zich openbarende gelijkberechtiging van de mensen met de onlichamelijke machten aanduidt, wier lofprijzing volmaakt is (*c. 19*). Ook blijkt uit hetgeen hij over de vredeskus vóór de geloofsbelijdenis zegt, dat hij de viering van de eucharistie beschouwt als een akt van lofprijzing: door de geestelijke kus, zo zegt hij, moeten we komen tot de geloofsbelijdenis als een lofzang van dankbaarheid om aldus in vrede een offer van lof te kunnen opdragen (*c. 13*) [126]).

---

van gebed echter vindt men bijv. ook bij Greg. van Nyssa (*De or.* 2; PG 44, 1137 D) en Evagrius (*Appendix*, 31 (zie noot 54)).

121) Völker, *Maximus Confessor*, 456.

122) Völker verwijst (in noot 2) naar *Thal.* 48 (PG 90, 437 A); 55 (PG 90, 537 A); 56 (PG 90, 577 AB). De hier genoemde εὐχαριστία is tegelijk een teken van nederigheid, omdat men zich beschouwt als iemand die de gaven niet verdient; vgl. *Gnost.* 1, 30 (PG 90, 1093 D).

123) Völker verwijst (in noot 3) naar Philo, *De mutatione nominum* 222 (ed. Cohn-Wendland-Reiter, *Opera quae supersunt* III, p. 195, regel (r.) 14/5; Clemens, *Strom.* VI, 113, 3 (ed. Stählin II, p. 488, r. 29vv); Greg. van Nyssa, *De or.* 1 (PG 44, 1124 D).

124) Völker verwijst (in noot 4) naar *Thal.* 48 (PG 90, 4333 AB); *Quaestiones et dubia* 68 (PG 90, 844 A); *Liber asceticus* 37 (PG 90, 944 Dvv): voorbeeld van een lang gebed om vergeving, dat wellicht teruggaat op een liturgisch voorbeeld.

125) Tekstuitgaven: PG 91, 657-717; Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, p. 366-407 (dtse vert.). Zie hierbij vooral: Schulz, *Die byzantinische Liturgie*, 81-90.

126) Vgl. hierbij hetgeen gezegd werd over de anaforae van de byzantijnse liturgie (in:

Ter afsluiting van dit gedeelte zij tenslotte vermeld, dat bij Symeon de nieuwe Theoloog — men kan hem nog als uitloper van de oosterse patristiek doen gelden — het gebed als lofprijzing een belangrijke plaats inneemt [127]). Hier zij slechts het opmerkelijke feit gekonstateerd, dat *Katechese 35 en 36* naar vorm en inhoud een εὐχαριστία zijn die beschouwd kunnen worden als een „confession mystique personelle et une action de grâces" [128]). Ofschoon ze in proza zijn geschreven, staan ze dichtbij de *Hymnen* van dezelfde schrijver, waarvan er vijf telkens een in verzen gekomponeerde εὐχαριστία vormen [129]), terwijl ook *Euchologion 2* naar vorm en inhoud een εὐχαριστία is. Aldus wordt hier in het oeuvre van deze mysticus uit de tiende eeuw duidelijk, dat hij als de hoogste gebedsvorm beschouwt de lofprijzing Gods omwille van hetgeen Hij doet aan de mens.

> „Ik zeg U dank en aanbid U en val voor U neer, Heer van het heelal en alheilige Koning, omdat U medelijden hebt gehad met mij, onwaardig als ik was, en mij hebt geëerd en met roem overladen . . ." [130]).

* *
*

Εὐχαριστία *en* εὐχαριστεῖν *in de oudere traditie van de kerk*, nl. de zinsnede waarbij de daar gegeven voetnoot 23 behoort).

127) Zie bijv. *Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses*, 3 dl., ed. B. Krivochéine, vert. J. Paramelle (SChr 96, 104 en 113), Paris 1963, 1964, 1965.

128) Gr. en fr. tekst: ed. Krivochéine III, p. 304-357; fr. citaat: in voetnoot 1 op p. 304.

129) Nl. n. 14, 22, 26, 36 en 41.

130) Ἐυχαριστῶ καὶ προσκυνῶ καὶ προσπίπτω σοι, Κύριε τοῦ παντὸς καὶ πανάγιε Βασιλεῦ, ὅτι ἠλέησας ἀναξιον ὄντα με καὶ ἐτίμησας καὶ ἐδόξασας (*Katechese 35;* gr. tekst (= vert. van Dionysios Zagaraios): ed. Krivochéine III, p. 304).

Uit de oudere monnikenregels wordt hier de *Regel van Benedictus* in het kort besproken, omdat deze in verband met ons onderwerp kan gelden als specimen van hetgeen in het oude monnikendom leefde omtrent de primauteit van de lofprijzing [1]).

Het werkwoord *orare* blijkt in deze Regel de algemene zin van *bidden* te hebben, zonder dat van een bepaalde modus (smeking of lofprijzing) sprake is [2]). Daarnaast echter wordt het ook gebruikt in de zin van *vragen*, dus uitdrukkelijk in die van smeekgebed [3]). — Een dergelijk verschijnsel doet zich ook voor met betrekking tot het aanwenden van het zelfstandig naamwoord *oratio*. Meerdere keren namelijk heeft het de zin van *gebed* in het algemeen, zonder dat een specifikatie wordt aangegeven [4]). Maar men vindt het tevens in de zin van *smeking* (voor zichzelf of voor anderen) [5]). De zin van *smeking* wordt ook nog op andere plaatsen aan het gebed gegeven: in het gebed vragen wij iets aan God, stellen wij onze hoop op Hem en smeken wij gunsten van Hem af [6]).

Veel talrijker echter zijn de teksten waarin het aspekt van de *lofprijzing* wordt benadrukt. Zo is er sprake van *benedicere* [7]) en *benedictio* [8]) ten opzichte van God, terwijl ook het werkwoord *confiteri* in deze zin wordt gebruikt [9]). De

---

[1]) Zie vooral de tekstuitgave : *Sancti Benedicti Regula*, ed. Ph. Schmitz-Chr. Mohrmann, Maredsous 1955², waarin inl. door Mohrmann (p. 9-39); vgl. hierbij : P. Delatte, *Commentaire sur la Règle de Saint Benoît*, Paris 1913², passim. — Verder : U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle*. Essai historique (Coll. „Pax" 1), Paris 1927; H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche* (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, Neue Folge 6), Tübingen 1933; Mohrmann, *Études* ... I, 403-435 (La latinité de Saint Benoît. Étude linguistique sur la tradition manuscrite de la Règle); id., III, 399-411 (Regula Magistri. A propos de l'édition diplomatique des mss lat. 12205 et 12634 de Paris); A. de Vogüé, *Le sens de l'office divin d'après la Règle de S. Benoît*, in : RAM 42 (1966) 389-404; 43 (1967) 21-33.

[2]) 43, 34 (dicant versum et orent); 52, 6 (qui forte ... vult orare); 52, 8 (secretius orare); 52, 9 (intret et oret); 53, 9 (primitus orent).

[3]) 4, 87 (pro inimicis orare); 27, 12 (oretur pro eo ab omnibus); 35, 29 (postulantes pro se orari); 38, 6 (petat ... pro se orari); 44, 11 (ut orent pro ipso); 58, 55 (ut orent pro eo).

[4]) 4, 66 (orationi incumbere); 13, 25 (oratio Dominica); 13, 27 (per ... orationis sponsionem); 13, 30 (ultima pars eius orationis); 17, 13 (oratio id est versus); 17, 22 (oratio ne dominica); 20, 1 (de reverentia orationis); 20, 9 (brevis debet esse ... oratio); 20, 11 (brevietur oratio); 49, 13 (orationes particulares); 49, 22 (cum eius ... oratione); 53, 10 (nisi oratione praemissa); 53, 16 (ducantur ad orationem).

[5]) Prologus (Pr.), 1. 12 (instantissima oratione); 7. 55 (rogemus ... in oratione); 28, 15 (fratrum pro eo orationem); 49, 9 (orationi cum fletibus); 67, 5 (se orationi commendent); 67, 9 (petant orationem).

[6]) *rogare* : Pr., 99; 7, 44; *spes* : 4, 46; *supplicari* : 20, 6; *supplicatio* : 9, 25.

[7]) 35, 31 (Benedictus es Domine Deus, Ps 85/6, 17); 40, 22 (benedicant Deum); 60, 11 (benedicere aut missas tenere). — Voorzover de terminologie van de cultische lofprijzing in de Regel van Benedictus overeenkomt met hetgeen hierover boven is gezegd, worden deze wendingen hier niet nogmaals behandeld.

[8]) 12, 7 („benedictiones" et „laudes"); 17, 27 (benedictione missae fiant).

[9]) 7, 125 (Confitemini Domino, Ps 105/6, 1); 16, 10 (surgebam ad confitendum tibi, Ps 118/9, 62); 16, 14 (surgamus ad confitendum ei).

trefwoorden stapelen zich als het ware op: *gloria*[10]), *glorificari*[11]), *honor*[12]), *laus*[13]), *magnificari*[14]). In dezelfde richting ligt de betekenis van de term *opus Dei*[15]), die Benedictus voor het verrichten van de gebedsgetijden gebruikt, terwijl *psallere* als „lofzingen voor God" te duiden is en in deze zin meermalen voorkomt[16]). Deze lijst kunnen we nog aanvullen met plaatsen, waarin sprake is van *reverentia*[17]), *servire*[18]), *servitium*[19]), *servitor*[20]), *servitus*[21]) en *servus*[22]), waarin het eer brengen aan God meeklinkt. Voegen we hierbij het vaak voorkomen van *timere*[23])en *timor*[24]), die de houding van ontzag voor God uitdrukken, dan komt de klemtoon die op de lofprijzing Gods ligt ook vanuit dit aspekt naar voren. Preciseringen betreffende de ordening van de diensten hebben herhaaldelijk betrekking op het gebed als lofprijzing; bepalingen betreffende *„Te decet laus"*[25]) — althans in het westen een monastiek element in de getijden —, *„Te Deum laudamus"*[26]) en *Alleluia*[27]) zijn slechts enkele uit meerdere. Aldus blijkt reeds op het eerste gezicht, dat de lofprijzing in het gebed en heel het monnikenleven centraal staat: reeds kwantitatief nemen termen die op lofprijzing betrekking hebben een opvallend belangrijke plaats in. In verband met het onderwerp van deze studie lijkt het daarom dienstig erop te wijzen, dat het *„ut in omnibus glorificetur Deus"*[28]) — een nederiger variant van „ad majorem Dei gloriam" — heel de Regel doordrenkt. Het is het Leitmotiv van zowel de handenarbeid als van het „opus Dei" bij uitstek, de viering van de liturgie. Arbeid en gebed moeten de monnik „saturer ... d'une atmosphère où le service soit glorification et où la glorification imprègne toute la vie par le service" (Bouyer)[29]). Van heel dit monnikenleven moet het gebed

---

10) Pr., 74 (nomini tuo da gloriam, Ps 113/4, 1); kleine doxologie Gloria Patri: 9, 5; 9, 6; 11, 9; 17, 7; 18, 4; 9, 13 (sine Gloria); talloze andere plaatsen, waar sprake is van Gloria (Patri).
11) 57, 19 (glorificetur Deus).
12) 9, 16 (ob honorem ... S. Trinitatis); 11, 24 (cum honore et timore); 36, 7 (in honorem Dei sibi serviri); 63, 33 (honore ... Christi).
13) 12, 7 (Laudes); 13, 19 (id.); 9, 4 (os ... annuntiabit laudem, Ps 50/1, 17); 16, 2. 8 (septies in die laudem, Ps 118/9, 164); 16, 11 (referamus laudem creatori); 38, 10 (annuntiabit laudem tuam, Ps 50/1, 17).
14) Pr., 72 (Dominum magnificant).
15) Zie vnml. 22, 14. 18; 43, 1. 7. Zo heet het in 43, 7: nihil operi Dei praeponatur.
16) 11, 17 (quae cantica ... psallantur); 13, 18 (sicut psallit Ecclesia); 19, 8 (Psallite sapienter, Ps 46/7, 8); 19, 9 (In conspectu angelorum psallam, Ps 137/8, 1).
17) 9, 17; 11, 10; 20, 1. 4; 52, 5.
18) 19, 7.
19) Pr., 107; 5, 5; 18, 69.
20) 36, 14.
21) 2, 53.
22) Pr., 19; 2, 51; 64, 53.
23) Pr., 68; 2, 101; 7, 34; 31, 6; 65, 34; 72, 12.
24) Pr., 31; 3, 23; 7, 29; 53, 46; 64, 5; 66, 11.
25) 11, 26.
26) 11, 22.
27) 9, 23; 11, 17; 12, 5; 15, 1. 3. 9. 11.
28) 1 Pt 4, 11, geciteerd aan het slot van c. 57; ed. Schmitz-Mohrmann, p. 120.
29) *Histoire* ... I, 613.

de ziel zijn. Deze cultische houding wordt gevoed door de „lectio divina" en vindt haar meest direkte uitdrukking in de praktijk van de gebedstijden, die worden voortgezet in de aanbevolen frekwente maar korte gebeden in de loop van de dag[30]). Het theocentrische van heel het leven der monniken treedt hierin evident aan het licht, terwijl het thema van de lofprijzing Gods als een draad erdoorheen loopt.

De voorgaande aantekeningen betreffende de Regula Benedicti bedoelen niet meer dan de aandacht te vestigen op een specimen van hetgeen in de oudere oosterse en westerse monnikenregels en in de geestelijke geschriften uit de monastieke milieus te vinden valt over de lofprijzing. Het geldt hier een thema, dat in zulke teksten — evenmin als in andere kerkelijke geschriften uit die perioden — nimmer uitdrukkelijk en uitvoerig wordt behandeld maar altijd duidelijk aanwezig is. Zelfs de nadruk die, vooral in de asketische verhandelingen, op het thema van de geestelijke strijd valt, zal de wezenlijke prioriteit van de lof Gods nooit verdringen[31]). Geheel de authentieke monastieke traditie zal, met behoud van de verscheidenheid der vele vormen, trouw blijven aan de gedachte die in de negende eeuw door Paschasius Radbertus aldus verwoord werd:

> „Geen verrichting is gelukkiger en waarachtiger dan deel te nemen aan de officia der engelen, zich te mengen in de goddelijke gesprekken en te verschijnen voor Gods aanschijn"[32]).

Het lijkt belangrijk om in deze en dergelijke uitingen, die noodzakelijk het stempel dragen van tijd en milieu waarin ze ontstonden, de daarin vervat liggende theologische intuïtie te ontdekken: de lofprijzing Gods is in het menselijke bestaan begin- en eindpunt.
Het lijdt geen twijfel, dat ook het merkwaardige verschijnsel van de *akoimeten* tegen deze achtergrond moet worden gezien. De oorspronkelijke groep van de aldus genoemde monniken (= niet-slapenden) waren de volgelingen van Alexandros (ca 350-430), die zich na de dood van hun leider vanuit Konstantinopel in Eirenaion (het tegenwoordige Tschibukli) vestigden[33]). Zij kregen na 430 deze naam, omdat zij in elkaar aflossende groepen ononderbroken de getijden reciteerden. Althans de beginselen die aan de gebruiken der oorspronkelijke akoimeten ten grondslag lagen, zijn beïnvloed door een ietwat naïeve verklaring van het nieuwtestamentische gebod „gij zult altijd bidden", door Paulus vooral geïnterpreteerd in de richting van een plicht tot voort-

---

[30]) Over officie en gebed, zie c. 8-20; over lectio, zie c. 48 en 73.

[31]) We volstaan hier verder met erop te wijzen, dat een overvloed van teksten m.n. te vinden is in: Koch, *Quellen* ...; cf. sub vocibus. Vgl. overigens hetgeen later bijv. gezegd zal worden over Cassianus.

[32]) „Nulla actio beatior aut verior quam angelis interesse officiis et divinis admisceri colloquiis et adspectibus praesentari" (*In Ps. 44*; PL 120, 995).

[33]) Bijzondere aandacht verdient de studie van I. Fountoulis: Ἡ εἰκοσιτετράωρος ἀκοίμητος δοξολογία, Athene 1963. Dit werk dankt zijn ontstaan aan het ontdekken van twee hss. uit de XIe en de XIIe e., die gebedsdiensten bevatten voor alle 24 uren. De auteur wijdt eerst een onderzoek aan kwesties omtrent de oorsprong van de door hem

durende lofprijzing (vgl. vnml. Kol 4, 2 en 1 Tes 5, 18). Het door hem gepraktiseerde gebed van onafgebroken lofprijzing wordt met name gezien als een nu nog onvolkomen maar in het Paradijs volmaakte deelname der uitverkorenen aan de eredienst (λατρία, δοξολογία, ὑμνῳδία), die de vier reusachtige dieren, de myriaden engelen en de vierentwintig oudsten volgens het boek der Openbaring „zonder rusten dag of nacht" (4, 8) betuigen door „heerlijkheid, eer en dank te brengen aan Hem die op de troon is gezeten en die leeft in de eeuwen der eeuwen" (4, 9) [34]). De lofprijzing Gods als voortdurend te vervullen opdracht werd hier zo sterk geaccentueerd, dat men meende alle vierentwintig uren van een etmaal aldus door het *opus Dei* te moeten heiligen. Zo vinden we in „het leven van Alexandros" onder meer de passus:

> „ 'Mijn Heer heeft bepaald, dat de dag en de nacht geregeld verheerlijkt worden: laten wij daarom krachtens deze instelling onophoudelijk aan Hem lofzangen aanbieden. De engelen hebben op aarde mijn Verlosser verheerlijkt: laten wij daarom met de engelen (Hem) lofzingen'. En hij (Alexandros) heeft verordend, dat ... de lofzang der heilige engelen dag en nacht zeventigmaal zevenmaal gezongen wordt; deze nu komt hierop neer: Eer aan God in den hoge, en op aarde vrede, in de mensen goede wil" [35]).

Uit de talrijke getuigenissen kan als bijzonder karakteristiek de vermelding gelden die we vinden in Kallinikos' „leven van Hupatios" en die zegt, dat monniken onder diens leiding onophoudelijk εὐχαριστοῦντες en τὸν θεὸν δοξάζοντες waren die τὸ μοναστήριον τῶν Ἀκοιμήτων bewoonden [36]).
In ditzelfde perspektief dient men ongetwijfeld de *laus perennis* te zien, met welke uitdrukking in dit verband het in het westen in zwang geweest zijnde parallelverschijnsel aan dat der akoimeten wordt aangeduid. Het oudste en tevens meest beroemde voorbeeld van deze „laus perennis" is het ononderbroken bidden der getijden in het Mauritiusklooster van Agaunum (St.-Moritz), dat in 515 gesticht werd door de bourgondische koning Sigismund. Het werd

---

zo karakteristiek genoemde ἀκοίμητος δοξολογία in de Schrift, de apokriefen, de invloed van het messialisme en van het vroegere monnikendom en de uitbreiding van het akoimetenwezen vanuit Konstantinopel. Vervolgens onderzoekt hij inhoud en ontstaan van de twee hss., waarbij hij parallellen aanwijst in de ethiopische, mozarabische en gallikaanse ritussen. Tenslotte bestudeert hij het verval van dit verschijnsel. — Voor de geschiedenis der akoimeten, vgl. hierbij H. Bacht, s.v. *Akoimeten*, in: LThK² I, 244/5. Voor Alexandros, zie m.n. H.-G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Alt.-wiss. II, 1. Bd.), München 1959, 126. 402/3; voor andere griekse kloosters waar eveneens de praktijk der akoimeten werd gevolgd, biedt blz. 213 gegevens.

[34]) Zie hierover m.n.: Fountoulis, Ἡ εἰκοσιτετράωρος ἀκοίμητος δοξολογία, 121.

[35]) „'... Dominus meus diem et noctem oridinate constituit: et nos tali constitutione hymnos indesinenter offeramus. Salvatorem meum in terra angeli glorificaverunt: et nos cum angelis glorificemus.' et iussit ... hymnologiam sanctorum angelorum nocte ac die septuagies septies decantari; ea est autem: Gloria in altissimis Deo, et in terra pax, in hominibus bona voluntas". (*Vita Alexandri* 4, 30; Koch, *Quellen* ..., p. 148.) Deze lat. tekst werd vervaardigd naar een gr. handschrift in de AS 15/I. Jan. I, 1024.

[36]) Koch, *Quellen* ..., p. 149. De daar aangehaalde tekst is genomen uit de ed. van Bonn, Leipzig 1895, p. 84.

op verschillende plaats nagevolgd, o.a. in de door de heilige COLUMBANUS opgerichte monasteria van de zesde en van de zevende eeuw en in Saint-Riqier (achtste eeuw).
Ook de latere zeer sterke uitbreiding van het pensum der dagelijkse getijden, zoals dit in het westen met name in de consuetudines van Cluny en haar dochterstichtingen werd neergelegd, gaat uiteindelijk op eenzelfde tendens terug [37]).
Dit verschijnsel van de ononderbroken lofprijzing Gods volgens boven-aangegeven interpretatie is in de nieuwere tijd nog terug te vinden — zij het met nevenaccenten die aan de traditionele praktijk van de getijden vreemd waren — in de verschillende vormen van „eeuwigdurende aanbidding". Een bespreking hiervan echter volgt pas in een ander onderdeel van deze studie.

---

[37]) Over deze *laus perennis*, vgl. E. Bishop, *Liturgica Historica*. Papers on the Liturgy and religious life of the Western Church, Oxford 1918, 314-332; G. Gindele, *Die gallikanischen „Laus perennis"-Klöster und ihr „Ordo officii"*, in : Rev. Bén. 69 (1959) 32-48; J. Leclercq, *Une parenthès dans l'histoire de la prière continuelle : la „laus perennis" du Haut Moyen Age*, in : La Maison Dieu 64 (4e trim. 1960) 90-101.

Het Gebed des Heren

Het Onze Vader wordt in de patristiek beschouwd als het voorbeeld bij uitstek van alle gebed. Het is daarom geenszins te verwonderen, dat er voortdurend over wordt gesproken. Men kan zelfs stellen, dat het Gebed des Heren in de geschriften van de kerkvaders en van de andere auteurs uit de patristische periode de bijbeltekst is die het eerst en het meest gekommentarieerd werd [1]).
Tertullianus behandelt in zijn *De oratione* reeds het Onze Vader [2]). Hij noemt dit gebed daar „een korte samenvatting van het gehele Evangelie" [3]). Dit kommentaar wordt gevolgd door Cyprianus' *De dominica oratione* [4]), terwijl Origenes ongeveer te zelfder tijd in diens *De oratione* vrij uitgebreid over het Gebed des Heren spreekt [5]). Het kommentaar op het Onze Vader is een gebruikelijk element van de doopmystagogieën, en des te eerder omdat op de duur de traditie van het Gebed des Heren in vele kerken een element van de laatste voorbereiding der doopkandidaten uitmaakte. In dit verband moeten we onder meer Cyrillus van Jerusalem [6]) en Theodorus van Mopsueste [7]) noemen, terwijl ook reeds de verhandeling van Origenes in het kader van de voorbereiding op de doop mag worden gesteld. Tenslotte vindt men bij Gregorius van Nyssa, naar het voorbeeld van de uitgewerkte verhandeling van Origenes, een speciaal traktaat over het Gebed des Heren, namelijk *De oratione dominica* [10]). Wanneer we hierbij Maximus Confessor's *Orationis dominicae expositio* voegen [11]), wordt onze indruk versterkt, dat in de patristiek het Onze Vader als meer gold dan als een geprivilegieerd gebedsformulier onder andere vastgelegde gebedsvormen. Men beschouwde het als model van het gebed „tout court". Hierbij valt tegelijk op, dat de kommentaren overwegend op het praktische beleven zijn gericht — men zou hier Origenes en Maximus als uitzondering kunnen laten gelden, ofschoon het parenetische element ook bij hen niet ontbreekt — en nauwelijks verder reiken dan een aansporing naar aanleiding van een bepaalde tekst. Dit neemt nochtans niet weg, dat elementen naar voren treden die de struktuur van het Gebed des Heren willen verhelderen of althans in het algemeen nadruk leggen op het gebed als lofprijzing aan God.
In het nu volgende wordt een samenvatting geboden van genoemde reflexies

---

1) J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* II, Paris 1928, 184. Vgl. hierbij A. Hamman, *Le Notre Père dans la catéchèse des Pères de l'Église*, in : La Maison-Dieu n. 85 (1er trim. 1966) 41-68, vnml. 42 (met voetnoot 5).
2) *De or.* 2-9; ed. Diercks, p. 7-21.
3) „breviarium totius Evangelii" : *De or.* 1, 6; ed. Diercks, p. 6 (en 7).
4) Tekst : PL 4, 520; ed. G. Hartel, (CSEL 3, 1) 1868, p. 265-294. Vgl. Diercks, *Tertullianus, De oratione*, passim. — Voor ned. vert. van de traktaten over het O.V. der beide genoemde schrijvers, vgl. P. Steur, *Tertullianus en Cyprianus, Het gebed des Heren.* Verhandelingen over het Onze Vader (in serie : Levensbronnen), Brugge-Utrecht 1964.
5) *De or.* 18-30; tekstuitgaven : zie noot 13 bij de behandeling van Origenes in : *Het gebed als lofprijzing.*
6) *Cat. myst.* 5, 11-18; PG 33, 117-124; ed. Quasten I, p. 103-107.
7) *Hom.* 11; ed. Tonneau-Devreesse (Studi e Testi 145), p. 280-321.
8) Bijv. *In Mat., Hom.* 19, 4-8; PG 57, 277-283.
9) *In Luc.*; PG 72, 261-267.
10) PG 44, 1119-1194.
11) PG 90, 872 D.

die in de patristieke verklaringen van het Onze Vader te vinden zijn, waarbij uiteraard de onderlinge afhankelijkheid van verschillende van deze teksten niet uit het oog wordt verloren.

Reeds Hugo Koch heeft erop gewezen, dat Tertullianus' *De oratione* met name op de latijnse en de griekse Onze Vader-exegese moeilijk te overschatten invloed heeft uitgeoefend:

> „Wo immer fortan das Vaterunser erklärt wird, dient Tertullians Schrift oder die von ihr getränkte cyprianische oder dienen beide nebeneinander als Grundlage" [12]).

Bij Tertullianus reeds krijgt de behandeling van enkele themata bijzonder reliëf in teksten, die een indruk geven van diens inzicht in de struktuur van het Gebed des Heren en vandaaruit in die van het gebed in het algemeen. In hetgeen volgt wordt weliswaar een thema hernomen dat reeds besproken werd, maar nu vanuit een enigszins andere gezichtshoek.
Zo merkt genoemde schrijver naar aanleiding van de bede „uw naam worde geheiligd" op:

> „-wanneer is de naam van God niet heilig en geheiligd door zichzelf, waar Hij toch de overigen heiligt uit zichzelf? Hij, tot Wie dat Hem omstuwend koor der engelen niet ophoudt te zeggen: 'heilig, heilig, heilig!' Evenzo maken derhalve ook wij, van engelen, als wij het verdiend zullen hebben, candidaten, ons reeds nu deze hemelse roep tot God en de eredienst van de toekomstige heerlijkheid eigen. 4. Dit wat betreft de eer van God" [13]).

De auteur heeft vlak tevoren benadrukt, dat wij in bovenvermelde bede niet aan God iets goeds toewensen. Waar het om gaat, is dit:

> „geprézen behoort God wel degelijk te worden overal en altijd wegens de immer verschuldigde herinnering aan Zijn weldaden; maar ook dit (nl. de bede „uw naam worde geheiligd") dient als lofprijzing" [14]).

Gods naam is dus heilig; aan die heiligheid wordt niets toegevoegd of ontnomen door het feit, dat wij mensen aan Hem „heiligheid" toewensen of niet. De bede immers betreft ons mensen: wij smeken, dat God in óns (en in allen op wie Gods genade nog wacht) geheiligd wordt [15]), opdat wij zijn naam prijzen. Dit prijzen is een deelname aan en een anticipatie van respektievelijk de hemelse liturgie en onze definitieve lofprijzing daarin in de eeuwigheid.

---

[12]) Geciteerd door Diercks, *Tertullianus, De oratione*, p. LXIX.
[13]) „-quando non sanctum et sanctificatum est per semetipsum nomen Dei, cum ceteros sanctificet semetipso? Cui illa angelorum circumstantia non cessant dicere: 'sanctus, sanctus, sanctus!' Proinde igitur et nos, angelorum, si meruimus, candidati, iam hinc caelestem illam in Deum vocem et officium futurae claritatis ediscimus. 4. Hoc quantum ad gloriam Dei". (*De or.* 3, 3. 4a; ed. Diercks, p. 8 en 10.) Vert.: ed. Diercks, p. 9 en 11.
[14]) „plane benedici Deum omni loco et tempore condecet ob debitam semper memoriam beneficiorum eius ab omni homine: set et hoc benedictionis vice fungitur". (*De or.* 3, 2b; ed. Diercks, p. 8.) Vert.: ed. Diercks, p. 9.
[15]) *De or.* 3, 4b; ed. Diercks, p. 10/1.

Dat de lofprijzing in het gebed primair is, wordt duidelijk gemaakt, als TERTULLIANUS na het „uw koninkrijk kome" de geleding van het Gebed des Heren aldus markeert:

> „Maar hoe welgekozen heeft de goddelijke wijsheid de volgorde van het gebed opgebouwd, door na de hemelse dingen, d.w.z. na Gods naam, Gods wil en Gods rijk, ook voor de aardse behoeften een bede in te ruimen. Immers, voorgeschreven had de Heer: 'Zoekt eerst het rijk en dan zal u ook dit worden geschonken als toegift' " [16]).

Al verstaat de schrijver de bede om het dagelijks brood veeleer in geestelijke zin, hij sluit toch het bidden om het materiële hierbij niet uit [17]). Het bidden beschouwt hij, vanuit het Onze Vader als model, als lofprijzing Gods; maar deze is nauw verbonden met smeking in haar verschillende modaliteiten. Met betrekking tot dit laatste dienen we voor ogen te houden, dat in een mystagogische katechese als vanzelf het accent vooral op het „geestelijke" brood komt te liggen [18]).
TERTULLIANUS vat tenslotte het Gebed des Heren samen in de volgende zin:

> „Gods eer in 'Vader', getuigenis van geloof in 'naam', aanbieding van gehoorzaamheid in 'wil', herinnering aan hoop in 'rijk', bede om leven in 'brood', bekentenis van schulden bij het smeken om kwijtschelding, angst voor bekoringen bij het verzoek om bescherming" [19]).

Men dient dit zo te verstaan, dat de auteur hierin eigenlijk een resumé geeft van héél het bidden van de christenen; want het Gebed des Heren is de „korte samenvatting van heel het Evangelie" en God zelf heeft daarin „het gebed onzer vroomheid" geordend [20]).

Terwijl de zojuist besproken schrijver in zijn verhandeling over het gebed twee gedeelten heeft die duidelijk van elkaar gescheiden zijn maar tevens nauw met elkaar samenhangen — het eerste handelt over het Gebed des Heren in het bijzonder, het tweede over het gebed in het algemeen; hoofdstuk tien vormt duidelijk een cesuur tussen beide, terwijl de logische verbinding tussen proloog en epiloog het geheel overkoepelt —, is de opzet van CYPRIANUS' *De dominica oratione* geheel anders. Hierin beoogt deze namelijk niet meer dan een ver-

---

[16]) „Sed quam eleganter divina sapientia ordinem orationis instruxit, ut post caelestia, id est post Dei nomen, Dei voluntatem et Dei regnum, terrenis quoque necessitatibus petitioni locum faceret! Nam et edixerat Dominus: 'quaerite prius regnum et tunc vobis etiam haec adicientur' ". (*De or.* 6, 1; ed. Diercks, p. 12 en 14.) Vert.: ed. Diercks, p. 13 en 15.
[17]) *De or.* 6, 2vv.
[18]) Vgl. hierbij W. Foerster, s.v. ἐπιούσιος, in: *Komm. z. N.T.* II (1935), 587-595. — Een recente samenvatting over de verklaringen die in de patristieke geschriften van deze hapax worden gegeven, is te vinden in het in noot 1 vermelde art. van Hamman, p. 41-68.
[19]) „Dei honor in Patre, fidei testimonium in nomine, oblatio obsequii in voluntate, commemoratio spei in regno, petitio vitae in pane, exomologesis debitorum in deprecatione, sollicitudo temptationum in postulatione tutelae". (*De or.* 9, 2; ed. Diercks, p. 18 en 20.) Vert.: ed. Diercks, p. 19 en 21.
[20]) Vgl. aant. 3; *De or.* 9, 3 (ed. Diercks, p. 21; lat. tekst: *religio orationis*, ibid., p. 20).

klaring te geven van het Onze Vader, „omlijst — zoals dat in de oude exegese, mede onder invloed van het Onze Vader bij Matthaeus, gebruikelijk was — door enige algemene wenken en voorschriften ten aanzien van onze uiterlijke houding en innerlijke gesteltenis bij het bidden" (Diercks) [21]). Des te opmerkelijker is daarom de overeenkomst tussen beide werken — men vindt in het laatste werk verscheidene parallellen en reminiscenties aan het eerste; Cyprianus verwerkt echter de betreffende hoofdstukken van Tertullianus naar eigen inzicht, al voegt hij er geen nieuwe gedachten aan toe.

Het valt op, dat van Tertullianus' poging om naar aanleiding van de bede „uw naam worde geheiligd" de betekenis van de lofprijzing aan God te omschrijven, bij Cyprianus in de parallelplaats niets te vinden is: hij legt slechts uit, wat de „sanctificatio in nobis" inhoudt [22]). Volgens hem wordt in genoemde bede slechts gevraagd, dat we mogen volharden in de heiligheid die door het doopsel gegeven is. Deze heiliging gaat volgens hem gelijk op met de zuivering: wij bidden „dag en nacht" om ons te zuiveren van de dagelijkse fouten, opdat God voor ons heiligheid betekent.

Een vergelijking tussen Tertullianus' uiteenzetting in *hoofdstuk 6* van *De oratione* (zie vroeger) met de daaraan parallel lopende *hoofdstukken 18-21* in Cyprianus' *De dominica oratione* [23]) wijst eveneens op een haastiger behandeling van het Gebed des Heren: Cyprianus laat het onderscheid tussen de „hemelse" strekking van de eerste drie beden enerzijds en het op het aardse gerichte karakter van het volgende gedeelte anderzijds achterwege [24]). Maar evenals Tertullianus, beschouwt Cyprianus het Onze Vader als samenvatting van alle bidden: het is het resumé (*compendium*) van al hetgeen God zelf ons te bidden heeft voorgehouden [25]).

Bij dit alles echter dienen we het volgende niet uit het oog te verliezen. Cyprianus ziet, gelijk Tertullianus, in het bidden op het derde, zesde en negende uur een hulde aan de Drieëenheid [26]). We gaan hier niet op verschillen tussen beide passages in. Van belang lijkt hier slechts erop te wijzen, dat Cyprianus er blijkbaar van uitgaat dat ook Daniël en de drie jongelingen zich aan deze bepaalde uren hielden [27]). Interessant is in elk geval, dat hij juist in zijn kommentaar op het Gebed des Heren teruggrijpt naar de joodse gewoonten omtrent het dagelijks gebed. Al gaat hij niet in op de overeenkomst tussen de struktuur van het Onze Vader en die van de Tefilla, hij ziet wel een parallel

---

21) *Tertullianus, De oratione*, p. LXXV (vgl. ook p. LXXIV).

22) Tert., *De or.* 3 (vgl. boven); Cypr., *De dom. or.* 12 (ed. Diercks, p. LXXVIII). — Eerst na het schrijven van deze tekst kwam me de door M. Réveillaud verzorgde uitgave van Cyprianus' *De or. dom.* in handen: *L'oraison dominicale* (texte, trad., notes, etc.), Paris (PUF) 1964. Omdat grote gedeelten van Cyprianus' *De or. dom.* — en juist die welke in het verband van deze studie aandacht vragen — in Diercks' ed. van Tertullianus' *De or.* kritisch worden beschouwd en staan afgedrukt, verwijzen we naar deze uitgave.

23) Ed. Diercks, p. LXXX.

24) Dit zal pas weer bij Augustinus naar voren komen ; zie later.

25) *De dom. or.* 28 (ed. Diercks, p. LXXXII); vgl. *De or.* 9, 3.

26) *De dom. or.* 34)ed. Diercks, p. LXXXIII); vgl. *De or.* 25 (ed. Diercks, p. 42).

27) Over de joodse bidgewoonten m.b.t. deze tijdstippen, vgl. bijv. Dugmore, *The Influence . . .*, s.v. *Sext* (blz. 46/7; 60-62; 64-69) en *None* (ibid.).

tussen beide gebeden inzover deze een smeking zijn die gericht zijn op de hulde aan God waartoe men dagelijks verplicht is[28]). In dit opzicht is het opmerkelijk, dat Cyprianus' laatste woord *Deo gratias* is[29]). Dit doet ons teruggrijpen naar *hoofdstuk 9*, waar de auteur over de aanspreking „Onze Vader die in de hemel zijt" zegt dat deze tegelijk een „gratiarum actio" (*gratias agat*) en een „belijdenis" (*profiteatur ... contestetur*) is: de mens ziet op naar Gods goedheid (*pietas*) en macht (*potestas*), maar tegelijk naar zichzelf, die ofschoon door God tot diens kind geroepen en gemaakt, steeds zwak staat wat betreft de volharding in het beleven van die heilswerkelijkheid[30]).

Na notities over reflexies van de zijde der beide Vaders uit Africa verdient allereerst de grote alexandrijnse theoloog Origenes aandacht. Deze kommentarieert alleen de tekst van Mt 6, 9-13 en beschouwt het Gebed des Heren (volgens deze versie) als het schema voor alle christelijk gebed[31]). We zien verder af van een bespreking der betreffende hoofdstukken (*18-30*) uit *De oratione*, daar ze — hoe belangrijk ze ook zijn met betrekking tot bijbelse theologie over themata als: „naam", „koninkrijk", „brood", „vergeving", „verzoeking" — niets nieuws toevoegen aan hetgeen in al het voorgaande gevonden werd. De auteur geeft hier geen verband aan tussen de struktuur van de joodse Tefilla en het Onze Vader, terwijl bovendien het aspekt van de lofprijzing en dankzegging meer in andere teksten naar voren wordt gehaald. Hier zij met name verwezen naar hetgeen gezegd werd naar aanleiding van *De oratione*, III, 33, 1 en 2vv[32]). Wanneer men bij deze laatste passage bedenkt dat Origenes het Gebed des Heren ziet als het schema voor alle christelijk gebed, mag men daaruit besluiten, dat achter zijn beschouwingen over het Onze Vader het (hoewel hier niet uitdrukkelijk uitgesproken) aanvoelen steekt van het feit dat het bidden der christenen niet los staat van de wijze waarop het joodse gebed werd opgebouwd. Beraka of Tefilla worden hier wel niet expliciet vermeld, maar ze staan duidelijk model voor het christelijke gebed.

In *De sacramentis*, thans vrijwel algemeen toegeschreven aan Ambrosius[33]), dat meer in de lijn ligt van Origenes' *De oratione* dan in genoemde werken van Tertullianus en Cyprianus, vinden we in het gedeelte over het gebed (*oratio*) een bespreking van het Onze Vader[34]).

---

[28]) Vgl. hierbij *De or.* 35 en 36; ed. Diercks, p. LXXXIII.
[29]) Over Cyprianus en diens OV-exegese, zie verder Hamman, *La Prière* II, 280-284.
[30]) Ed. Diercks, p. LXXVII.
[31]) *De or.* 18, 1v; ed. Koetschau (GCS 2), p. 340. In het laatste sluiten we ons aan bij Hamman (*La Prière* II, 308, voetnoot 4), die in aansluiting op Jay (*Origen's Treatise on Prayer*, 136, voetnoot 3) tot deze konklusie komt vanuit het woord ὑπογραφεῖσαν.
[32]) Zie in dit onderzoek de bespreking van Origenes in : *Het gebed als lofprijzing.*
[33]) Vgl. hierbij Mohrmann, *Études* ... III, 389-398 (Le style oral du De sacramentis de Saint Ambroise); *Ambroise de Milan, Des sacrements, Des mystères*, ed. B. Botte (SChr 25bis), Paris 1961². Na Gamber, is het auteurschap van Ambrosius in de laatste tijd ontkend door E. Dassmann, die in zijn werk *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, Münster i.W. 1965, Ambrosius' *De sacr.* niet verwerkt.
[34]) *De sacr.* 5, 18-29; ed. Botte, p. 93-97.

In de kanttekeningen bij de afzonderlijke beden (*c. 19-29*) staat een enkele zinsnede die de bijzondere aard van de lofprijzing benadrukt. Zo plaatst de schrijver bij het „die in de hemel zijt" de opmerking, dat de gedoopten zich tot de Vader mogen richten die in de hemelen is waarvan gezegd wordt: „'Caeli enarrant gloriam dei' " [35]). Verder legt hij de nadruk op de innerlijke begenadiging en heiliging van de mens, zoals dit bijvoorbeeld bij ORIGENES gebeurde [36]). In *De sacramentis* vindt men geen enkele aanwijzing in de richting van een duiding van het Gebed des Heren als verchristelijkte Tefilla. Wel wordt het Onze Vader blijkbaar gezien als hét voorbeeld van gebed; na een korte inleiding immers wordt meteen de vraag van de apostelen vermeld en de tekst van het Gebed des Heren (volgens de versie van Matteus) weergegeven [37]), waarna AMBROSIUS onmiddellijk overgaat tot de verklaring van dit gebed. Na deze exegese sluit hij heel dit gedeelte over de *oratio* en daarmee heel het vijfde boek uiterst kort af met het citeren van Ro 8, 31 („Wat moeten wij hieraan toevoegen? Indien God vóór ons is, wie zal dan tegen ons zijn?"), op welke bijbeltekst hij direkt de doxologie laat volgen:

> „Aan Hem dan ook lof en glorie vanaf de eeuwen en nu en altijd en tot in alle eeuwen der eeuwen. Amen" [38]).

Het feit van de toevoeging der doxologie hangt vanzelfsprekend samen met het homiletisch-liturgische karakter van *De sacramentis*. Maar dit neemt niet weg, dat hierin — het betreft hier, zoals we reeds eerder opmerkten, een in mystagogische werken gebruikelijk procedé — het aspekt van de lofprijzing aan God sterk onderstreept wordt.

Terugkerend naar de lijn der traditie zoals deze bij TERTULLIANUS' en CYPRIANUS' kommentaren op het Onze Vader begint, moet men in het bijzonder nog AUGUSTINUS noemen [39]). Bij hem speelt het Gebed des Heren een belangrijke rol. Hij haalt het vaak geheel of gedeeltelijk aan, bijvoorbeeld in zijn werken *Contra duas epistulas Pelagianorum* [40]), in *De correptione et gratia* [41]) en in *De dono perseverantiae* [42]). Een uitdrukkelijke exegese geeft hij op twee plaatsen, die in het nu volgende een beknopte bespreking vragen. Hierbij beperken we ons tot het aangeven van passages waar wellicht een rechtstreekse invloed van TERTULLIANUS te bespeuren valt.

---

35) *De sacr.* 20 (ed. Botte, p. 94); aangehaalde psalmtekst : Ps 112/3, 4. Vgl. *De sacr.* 19; ed. Botte, p. 94.

36) Vnml. *De sacr.* 21 en 22; ed. Botte, p. 94. Vgl. Origenes, *De or.* 22-26; ed. Koetschau, p. 346-363.

37) *De sacr.* 18; ed. Botte, p. 92.

38) „Ipsi ergo laus et gloria a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. Amen". (*De sacr.* 30; ed. Botte, p. 97.)

39) Een bespreking van Hilarius, Lucifer Calaritanus, Hieronymus, Chromatius, Venantius Fortunatus, Isidorus Hispalensis e.a. wordt hier achterwege gelaten; zie Diercks, *Tertullianus, De oratione*, p. LXX-LXXIII, LXXXVII-LXXXIX, XC-XCVII. — Voor wat betreft Augustinus, zie : id., ibid., p. LXXI-LXXIII.

40) IV, 9, 25; PL 44, 626-628.

41) 6, 10; PL 44, 922.

42) 2, 3vv; PL 45, 996vv.

In *Enchiridion 115*[43]) onderscheidt Augustinus scherp de „hemelse" strekking van de eerste drie beden en de „aardse" van de overige vier. Omdat Cyprianus, zoals we zagen, dit overigens voor de hand liggende onderscheid niet maakt, is hier een onmiddellijke beïnvloeding door Tertullianus mogelijk[44]).
Dezelfde distinktie treft men ook reeds in het tweede van de eerder geschreven twee boeken *De Sermone Domini in monte secundum Matthaeum* aan. Bedoelde frappante passus kan aldus worden weergegeven:

> „-ofschoon de eerste drie smeekbeden hun aanvang hebben in dit vergankelijke leven — de heiliging van Gods naam immers is begonnen bij de komst in nederigheid van de Heer; en de komst van zijn koninkrijk, waarbij Hij in heerlijkheid zal komen, zal zich openbaren niet na de tijd maar op het einde van de tijd; en de vervulling van zijn wil, op aarde zoals in de hemel, zal, of u onder 'hemel' en 'aarde' verstaat 'rechtvaardigen' en 'zondaars', ofwel 'geest' en 'vlees', ofwel 'de Heer' en 'de kerk', ofwel alles tesamen, juist door de vervulling van ons geluk en dus door het einde der tijden worden voltooid —, zullen toch al deze drie tot in eeuwigheid blijven. Want de heiliging van Gods naam zal in de eeuwigheid blijven bestaan, en aan zijn koninkrijk is geen einde, en aan ons vervuld geluk wordt het eeuwig leven beloofd. Daarom zullen die drie, voltooid en bekroond, in dat leven blijven voortbestaan dat ons beloofd wordt"[45]).

In deze tekst wordt dus zeer duidelijk uitgesproken, dat het gebed van lofprijzing volgens Augustinus het enige eeuwige element is in de cultus van de mens op aarde. De gevolgtrekkingen, die bij de parallelplaats van Tertullianus (De or. 6, 1) werden gemaakt, liggen dus ook hier voor de hand (zie vroeger) en behoeven niet herhaald te worden.
Verder zien we hier af van een bespreking van andere passages waarin Augustinus wellicht door Tertullianus rechtstreeks beïnvloed blijkt te zijn, alsook van die waar hij van Cyprianus' Onze Vader-exegese uitgaat; dit vanwege het feit, dat zo'n behandeling weinig of niet relevant lijkt te zijn met betrekking tot het onderwerp van deze studie[46]).

---

[43]) PL 40, 285. Bij Augustinus treedt voor het eerst de zevende bede afzonderlijk op.
[44]) Vgl. Tert., *De or.* 6, 1.
[45]) „-trium primarum petitionum impetrationes quanquam in hac vita, quae isto saeculo agitur, exordium capiant (nam et sanctificatio nominis Dei ab ipso humilitatis Domini adventu agi coepit ; et adventus regni ejus, quo in claritate venturus est, non jam finito saeculo, sed in fine saeculi manifestabitur ; et perfectio voluntatis ejus, sicut in coelo et in terra, sive justos et peccatores coelum et terram intelligas, sive spiritum et carnem, sive Dominum et Ecclesiam, sive omnia simul, ipsa perfectione nostrae beatitudinis, et ideo saeculi terminatione complebitur), tamen omnia tria in aeternum manebunt. Nam et sanctificatio nominis Dei sempiterna erit, et regni ejus nullus est finis, et perfectae nostrae beatitudini aeterna vita promittitur. Permanebunt ergo ista tria consummata atque cumulata in illa vita quae nobis promittitur". (II, 10, 36; PL 34, 1285.)
[46]) Vgl. Diercks, *Tertullianus, De oratione*, p. LXXI-LXXIII.

Uit het latijnse monnikenwezen van de tijd der patristiek zij hier in verband met de verklaring van het Gebed des Heren bijzonder gewezen op *Conlatio 9* (Conlatio Abbatis Isaac prima) uit de Conlationes van Johannes Cassianus [47]). Deze tekst handelt over het gebed in het algemeen (*De oratione*), maar ruimt in deze uiteenzetting een grote plaats aan het Onze Vader in. Het lijkt daarom dienstig, hetgeen hier over het Gebed des Heren wordt gezegd te zien in de kontekst van het geheel [48]).

De auteur betoogt in *hoofdstuk 9*, dat er vier soorten (*species*) van gebed zijn. Hij citeert in dit verband allereerst een tekst van Sint-Paulus, die hij als uitgangspunt neemt, in de ons bekende latijnse versie die aldus luidt:

> „Obsecro igitur primùm omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus" (1 Tim 2, 1).

Het gebed is dus, zo vervolgt hij, blijkbaar het aanbieden van respektievelijk *obsecrationes, orationes, postulationes* en *gratiarum actiones*, volgens de aan de auteur vertrouwde tekst van de Paulusbrief.

Deze volgorde is volgens de schrijver niet willekeurig: in de eerste plaats moet men vergeving vragen (*obsecratio*); vervolgens komen de *orationes*, waardoor wij iets aanbieden, met andere woorden: aan God iets beloven; hetgeen in het grieks wordt uitgedrukt in het woord εὐχή, dat hij als equivalent van de latijnse term *votum* beschouwt (vgl. Ps 116 (114 en 115), 14; Eccles 5, 3v (volgens de Septuaginta) [49]); in de derde plaats komen de „vragen voor anderen" (*postulationes*); tenslotte zijn er de *gratiarum actiones*, door de auteur gezien als dankzeggingen (en wel op individueel vlak) [50]).

Deze vier soorten van gebed zijn volgens Cassianus vruchtbare bronnen; de eerste komt voort uit berouw om begane zonden, de tweede uit de loyaliteit en het vervullen van de beloften, de derde uit de gloed van de caritas, de vierde uit het beschouwen van Gods weldaden en grootheid en erbarming. — Ze zijn nuttig en noodzakelijk voor iedereen. De eerste maakt meer in het bijzonder deel uit van de gebedspraktijk der beginnelingen (*incipientes*), de tweede van die dergenen welke reeds gevorderd zijn in de deugden en vast staan in een zekere verheven gezindheid (*mentis sublimitate consistunt*), de derde van de praxis van hen die bij het nakomen van hun beloften worden opgeroepen tot ijver in de *caritas*, de laatste van die dergenen welke gedreven worden tot dat soort gebed dat als een vlam is en door mensen begrepen noch uitgedrukt kan worden (*conprehendi nec exprimi potest*) [51]).

De klimax naar de *gratiarum actio* is dus hier overduidelijk aanwezig. We moeten hierbij voor ogen houden, dat de schrijver het gebedsleven door deze distinkties niet wil atomiseren. Hierop immers slaat het „meer in het bijzon-

---

47) Over Joh. Cassianus, zie bijv. Bouyer, *Histoire* . . . I, 593-604, alwaar overvloedige lit. is aangegeven. Tekstuitg. van de Conlationes : *Jean Cassien, Conférences*, ed. E. Pichery, 3 dl. (SChr 42, 54 en 64), Paris 1955, 1958, 1959.

48) Lat. tekst en fr. vert.: ed. Pichery II, p. 38-73.

49) Ed. Pichery, p. 49. — Ned. vert. (vlg. Kath. Bijbelstichting): „Vóór alles vermaan ik u gebeden, smekingen, voorbeden en dankzeggingen te doen voor alle mensen".

50) C. 10-14; ed. Pichery, p. 49-51.

51) C. 15; ed. Pichery, 51-53.

der" [52]), volgens welke de verschillende soorten van gebed aan kategorieën van mensen worden toegeschreven. Nog belangrijker echter lijkt de uitspraak, dat de mens soms al deze vormen van gebed tegelijk in één akt beleeft. Hij is dan gekomen tot een uiterst zuivere Godsbeleving, waarin hij, „als een onbegrijpelijke en onweerstaanbare vlam alles meesleurend" [53]), tot God allerzuiverste gebeden richt die de Heilige Geest in hem stort en bidt. Dan laat de mens in één moment van onuitsprekelijk gebed zoveel gevoelens naar boven komen, dat hij deze niet zou kunnen uitdrukken maar ze zelfs niet in zijn herinnering terugroepen [54]).

Christus, zo vervolgt de auteur, geeft zelf voorbeelden van deze vier *species* van gebed [55]). Maar Hij heeft ons vooral door zijn eigen manier van bidden getoond, dat men deze soorten kan verenigen in één volmaakt gebed; hiervan getuigt met name hoofdstuk 17 uit het Johannesevangelie. Ook Paulus echter, zo betoogt Cassianus, spreekt van de innerlijke eenheid van alle gebed. Wanneer hij namelijk in een enigszins andere volgorde de vier soorten van gebed noemt, laat hij zien dat ze zich soms moeten vermengen tot één dringende smeekbede. Onze auteur haalt in dit verband Fil 4, 6 aan:

> „Nihil solliciti sitis: sed in omni oratione, et obsecratione, cum gratiarum actione petitiones vestrae innotescant apud Deum" [56]).

Reflekterend op de verschillende termen in de hier gebruikte latijnse vertaling, zegt Cassianus dan:

> „Hierdoor heeft hij (Paulus) ons hierin meer speciaal willen onderrichten, dat in het gebed (*in oratione*) en in de smeking (*in obsecratione*) de *gratiarum actio* zich moet vermengen met het vragen (*cum postulatione*)" [57]).

De laatstgenoemde drie soorten (*genera*) van gebed worden volgens de schrijver gevolgd door een meer sublieme en verheven toestand, namelijk door die welke „gevormd wordt door het beschouwen van God alleen en door de gloed van de caritas" [58]). Hier schouwt men in liefde God als Vader en gaat men zo met Hem om.

Dat wij naar deze status moeten streven, leert ons het *Gebed des Heren*. Dit werkt Cassianus dan uit aan de hand van de verschillende beden van het Onze Vader [59]). Karakteristiek is in dit opzicht de verklaring van de bede „uw naam

---

[52]) *peculiarius* ; ed. Pichery, p. 52.

[53]) „in modum cuiusdam inconprehensibilis ac rapacissimae flammae cuncta peruolitans"; ed. Pichery, p. 52.

[54]) Ed. Pichery, p. 52/3.

[55]) C. 17, begin ; Cassianus citeert hier versch. Schriftteksten (ed. Pichery, p. 54).

[56]) C. 17, vervolg ; ed. Pichery, p. 54. — Ned. vert. (vlg. Kath. Bijbelstichting): „Weest onbezorgd. Bij alles moeten uw wensen bij God bekend worden in gebed en smeking, en nooit zonder dankzegging".

[57]) „Per quod uoluit nos in hoc specialius erudire, quod et in oratione et in obsecratione gratiarum actio debeat cum postulatione misceri". (C. 17, slot ; ed. Pichery, p. 55.)

[58]) „contemplatione dei solius et caritatis ardore formatur". (C. 18, begin ; ed. Pichery, p. 55.)

[59]) C. 18, vervolg — c. 24; ed. Pichery, p. 55-61.

worde geheiligd". De auteur zegt daar, dat naar het voorbeeld van Christus heel ons verlangen en heel onze vreugde gelegen is in de glorie van God (*gloria Dei*) [60]).
De beschouwing over het Onze Vader wordt besloten met de uitspraak, dat dit een zeer verheven gebed is [61]). Maar direkt daarop aansluitend benadrukt Cassianus, dat het gebed dat zonder stemgeluid en gebruik van tong en van woorden verricht wordt, het hoogste gebed is. Dit bidden is een schouwen van God, zoals Christus' gebed op de berg dat was [62]).
Uit dit alles is, menen we, evident, dat in deze *Conlatio* het christelijke gebed beschouwd wordt naar zijn verschillende modaliteiten enerzijds en naar zijn innerlijke eenheid anderzijds, terwijl de dankende lofprijzing gezien wordt als hoogtepunt in de opgang naar de uiterst gekoncentreerde beleving van de ontmoeting met God in het gebed. Met betrekking tot de struktuur van het Gebed des Heren bieden de besproken capita geen nieuwe gezichtspunten; de auteur probeert wel de innerlijke eenheid van dit gebed te beschrijven, maar zonder dat de tweedelige geleding naar voren komt. Cassianus plaatst echter het Onze Vader wel op een spekulatief uitgewerkte manier in het geheel van het christelijke gebedsleven; hij stelt het hierin centraal bij het beschrijven van de opgang naar het meest verheven gebed, waarin alle facetten van het christelijke bestaan naar voren treden en de dankende lofprijzing de primauteit bezit.

Maximus de Belijder zet in zijn kommentaar op het Gebed des Heren [63]) de traditie van de mystagogieën voort. Vanzelfsprekend reserveert hij, naar het voorbeeld van Pseudo-Dionysius, de titel „mystagogie" voor de beschouwing over de kerk en de cultische sakramentele vieringen die daarin plaats hebben. De pastorale procedure die in de mystagogische katechesen wordt gevolgd verklaart altijd de heilswerkelijkheid in het kader van uiteenzettingen betreffende het konkrete rituele gebeuren. In zulke vieringen, bijzonder in de riten van doop en eucharistie, vormt het Onze Vader een kernformule. In dit licht gezien geldt dan ook van Maximus' *Orationis dominicae expositio:*

> „Par son origine littéraire en tout cas ce commentaire, qui n'est ni exégétique, ni proprement théologique, constitue une authentique mystagogie comparable, mais sur un plan beaucoup plus spéculatif et pour des esprits déjà avancés dans la contemplation des mystères, à ce qu'étaient pour les néophytes, les catéchèses de Cyrille de Jérusalem ou de Théodore de Mopsueste" (Dalmais) [64]).

Een probleem, dat de Belijder in verschillende werken bespreekt, is een kwestie die ook bij Augustinus ter sprake komt [65]) en waarvoor een Schrifttekst hen

---

[60]) C. 18, vervolg (ed. Pichery, p. 55/6). De schrijver citeert Jo 7, 18, verwijst o.a. naar Ro 9, 3 en citeert tenslotte Mt 15, 16.
[61]) C. 24; ed. Pichery, p. 61.
[62]) C. 25; ed. Pichery, p. 61/2.
[63]) Zie o.a. I.-H. Dalmais, *Le Commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur*, in: RAM 29 (1953) 123-159; Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, passim; Völker, *Maximus Confessor*, passim.
[64]) Dalmais, *Le Commentaire* ..., 125.
[65]) Zie o.a. *De civ. Dei* 9; ed. Dombart-Calb (CC, Series Latina 47), Turnhout 1955, p. 249-276.

stelt: „De Heer te vrezen is het eerste der wijsheid, ..., zijn lofzang houdt eeuwig stand" (Ps 110/1, 10). Maximus suggereert de idee van een dubbele vrees: die welke door de liefde (ἀγάπη) wordt uitgebannen enerzijds en de „vrees voor de Heer" anderzijds. Zo zegt hij in *Thal 10:*

> „Degene dus die God niet vreest als een rechter, maar hem eert vanwege de allervoortreffelijkste overvloed van zijn oneindige macht, heeft werkelijk niets meer om te verkrijgen, volmaakt als hij is in de liefde, omdat hij God liefheeft met het ontzag en de verering die passend zijn. Zo iemand heeft de vreze verworven, die in eeuwigheid blijft; en hem blijft absoluut niets meer over om te verkrijgen" [66]).

De φόβος voor de Heer ontstaat onder invloed van de ἀγάπη. Ze komt in de plaats van de vroegere φόβος en is eigenlijk niets anders dan het aanvoelen en erkennen van Gods oneindige grootheid en een eerbiedige verering voor de door Hem getoonde erbarming. In deze zin dient men de uitspraak van de auteur te verstaan, dat het zintuigelijke verlangen (πόθος) plaats moet maken voor een meer geestelijk begeren (στοργή) waarvan de liefde (ἀγάπη) de innerlijke richtsnoer is [67]).

Vanuit dit perspektief geeft Maximus in het grootste gedeelte van de proloog een algemene inleiding op het Gebed des Heren en de theologische betekenis ervan [68]). Hierbij valt al onmiddellijk op, dat hij alle spekulatieve beschouwingen over de heilsmysteries waartoe het Onze Vader leidt, ziet in hun relatie met het bidden zelf en de reperkussie daarvan in het geheel van het christelijke leven. Juist vóór de eigenlijke uiteenzetting over de theologische inhoud van het Gebed des Heren immers beklemtoont de schrijver, dat men eerst moet „kennen en handelen" (γνῶναι τε καὶ πρᾶξαι) en dat pas daarna het schrijven (γράψαι) dient te komen [69]). Nadat hij vervolgens aan de hand van de zeven beden van het Onze Vader de te behandelen heilsmysteries heeft genoemd [70]), beëindigt hij de proloog met een verhandeling over de termen εὐχή en προσευχή [71]). Hierin grijpt hij terug naar hetgeen Origenes en Evagrius omtrent dit onderscheid hebben gezegd. Omdat Maximus hieraan niets eigens toevoegt en deze uiteenzetting niet in de eigenlijke verhandeling over het Gebed des Heren funktioneert, kan een bespreking hiervan achterwege worden gelaten.

Hier zij slechts nog op het volgende gewezen. Bij de behandeling van de bede „uw wil geschiede, op aarde zoals in de hemel" spreekt Maximus, in navolging van Origenes [72]), over de betrekkingen tussen de engelen tot Christus en de

---

66) Ὁ τοίνυν μὴ φοβούμενος τὸν Θεὸν ὡς κριτὴν, ἀλλ' αἰδούμενος αὐτὸν διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς ἀπείρου δυνάμεως ὑπεροχὴν, οὐκ ἔχει δικαίως ὑστέρημα, τέλειος ὑπαρχων ἐν τῇ ἀγάπῃ, μετ' αἰδοῦς καὶ τῆς πρεπούσης σεβασμότητος ἀγαπῶν τὸν Θεόν· καὶ οὗτός ἐστιν ὁ κτησάμενος τὸν διαμένοντα φόβον εἰς αἰῶνα αἰῶνος, καὶ οὐκ ἔσται αὐτῷ ὑστέρημα τὸ παράπαν οὐδέν. (PG 90, 289 B.)

67) *Or. dom. expos.*, prol.; PG 90, 872 D.

68) PG 90, 876-884 D.

69) *Or. dom. expos.*; PG 90, 876 A.

70) PG 90, 876 C.

71) PG 884 B.

72) Vgl. Daniélou, *Origène*, 235-243.

mensen [73]). Hij beschouwt hier onze Heer als degene die voorgaat in de cultus die door heel de schepping aan God wordt gebracht: engelen en mensen worden, als burgers van één en dezelfde „hemelse stad", in Hem verzameld en zingen God lof in één koor. De gehele mens moet als priester en offeraar binnentreden in dit geestelijke offer dat aan God gebracht wordt; want de mensheid vormt met de engelen slechts één πανηγυρία [74]). Aldus legt Maximus ook in deze samenhang nadruk op het bijzonder karakter van de lofprijzing in het gebed en het gehele christelijke handelen [75]).

Hoewel de theoretische beschouwingen betreffende het gebed in de oud-christelijke geschriften tal van schakeringen vertonen, de prioriteit van de lofprijzing is door de Vaders nooit in twijfel getrokken. Met name in de reflexies op de cultus en het geestelijke doen komt naar voren, dat in het ene gebed der Oude Kerk de lofprijzing centraal staat en dat dit uiteraard samengaat met smeking vanuit behoefte aan verlossing. Aldus krijgt ook vanhieruit de betekenis van het sinds de oudste tijd in de dialoog van de anaforae — of hoe deze gebedsoproep in de loop der eeuwen ook vertaald is — voorkomende „Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ" reliëf in het geheel van het christelijke bidden „tout court", waarbij het Gebed des Heren van het begin af als de meest eerbiedwaardige formule heeft gegolden.

---

[73]) PG 90, 877 C. 896 AC. 905 CD. — Vgl. *Char.* 4, 36 (PG 90, 1056 B); *Ambiguorum liber* 41 (PG 91, 1305); *Myst.* 24 (PG 91, 709 B).

[74]) PG 90, 876 C. 877 C.

[75]) Zie, ook i.v.m. de alexandrijnse traditie en m.n. Ps.-Dionysius, hierover: Völker, *Maximus Confessor*, 469/70.

II

DE MIDDELEEUWEN EN DAARNA

1

DE OUDE GESCHIEDENIS LOOPT DOOR

De lange tijd tussen de patristieke periode en onze eigen eeuw is met betrekking tot ons onderwerp veel gemakkelijker chronologisch onder te verdelen dan dit voor de reeds besproken tijd het geval was. De opbouw van het eerste hoofdstuk werd bepaald door de verschillende gebedstypen zoals elk van deze zich in de loop der oudheid ontwikkelde. In het daarop volgende hoofdstuk wordt een overzicht geboden van karakteristieken, die een kijk geven op de grote lijnen der ontwikkelingen van leer en praktijk omtrent de lofprijzing Gods in de middeleeuwen tot aan de thematiek van vandaag.

* *
*

Waar de grens ligt tussen de christelijke oudheid en de middeleeuwen, is problematisch. Theologisch gezien, is ze in het westen te situeren rond de tijd van figuren als Gregorius de Grote en Boëthius, dus in (het begin van) de zevende eeuw. Maar met betrekking tot de beleving der vroomheid moeten we de periode van de zevende tot en met de elfde eeuw daar beschouwen als een tijd van overgang. De eigenlijke doorbraak komt eigenlijk pas in de twaalfde eeuw. De loop der geschiedenis van het gebed als lofprijzing zal zich vandaaruit voortzetten in diverse bewegingen en tegen-bewegingen, waarin middeleeuwse tradities uitgezuiverd voortleven en anderzijds nieuwe ontwikkelingen opgeld doen. Omdat echter de grote krisis in het kerkelijk leven pas in de veertiende eeuw duidelijk doorbreekt — het is de tijd van het verblijf der pausen te Avignon en van het westerse schisma —, geven we er hier de voorkeur aan om de hoogscholastiek te behandelen vóór de nieuwere tijd die met de reformatie en de contra-reformatie begint. Hiermee wordt het doorbraak-karakter van de geestelijke stromingen in de twaalfde eeuw geenszins ontkend, maar wordt de middeleeuwse scholastiek tegelijk geduid als een schakel tussen twee belangrijke perioden die in het grote geheel van de kerkgeschiedenis van elkaar worden onderscheiden. De zin en tevens de betrekkelijkheid van een dergelijke onderscheiding treden overigens, naar het ons voorkomt, onder meer naar voren in de geschiedenis der „mystieke traditie".

Doorwerking van monachisme en patristieke thematiek

Gelijk het kulturele leven, zo is ook dat der vroomheid in het begin van de middeleeuwen monastiek gekleurd: het monastieke leven van het einde der patristieke periode zet door. Dit geldt van de klerus; maar ook de leken zochten — in de gebedsverenigingen, voorlopers van de latere broederschappen — aansluiting bij het gebedsleven in de monasteria [1]). In dit licht krijgt ook het volgende feit reliëf. De synode van Cloveshoe (in Engeland) stelde in 747 de eis, dat de gehele reeks van alle zeven horae in elke kerk moesten worden gebeden met psalmodie en gezang [2]). Het betreft hier blijkbaar een inscherping van een bestaand voorschrift. Hierbij verdient het aandacht, dat *De psalmorum usu* uit de negende eeuw [3]) en de psalmenkommentaar van bisschop Bruno van Würzburg († 1045) de nadruk legden op het gebed van de „Vox Ecclesiae" die God looft en prijst [4]).

In de achtste en negende eeuw begint ook het gebedenboek op te komen, bijvoorbeeld het „Book of Cerne". In dit verband denke men aan de *libelli precum*, die in het algemeen afgestemd waren op het privégebed van de klerus. Bovendien begint in de tijd van Benedictus van Aniane († 821), die een belangrijke rol speelt in de kloosterreformatie, het extra-pensum van de monniken — de „Regularis Concordia" biedt zich hier als trefwoord aan — op te komen. De extra's in de verschillende gebedenboeken zijn weliswaar vaak vraaggebeden: de apologiae in de libelli precum, zoals vrijwel alle middeleeuwse toevoegingen aan de Ordo Missae die op dezelfde libelli teruggaan; de boetpsalmen; de litanie; het dodenofficie en vele andere gebeden met een uitgesproken smeekkarakter. Maar daarnaast treft men er toch ook gebeden aan, waarin de lofprijzing Gods aan het licht treedt: de graduaal-psalmen; votiefgetijden, waarin het element van lof sterk vertegenwoordigd is, bijvoorbeeld het officie ter ere van de heilige Maagd, dat overigens eerst in de elfde eeuw algemeen werd doch euchologische en bijbelse elementen bevat die ouder zijn. De doorwerking van dit alles is te bespeuren in boeken voor leken [5]), die vooral sinds de veertiende eeuw in zwang kwamen. Men denke hier aan de *Livres d'Heures* en aan de *Prymer* (Primer), waarin onder meer genoemde graduaal-psalmen en Maria-officie aanwezig blijven [6]). Zulke gebedenboeken zouden in de contrareformatie een voortzetting vinden: de klassieke gebedenboeken uit die tijd

---

[1]) Zie bijv. E. Dekkers, *Liturgie et vie spirituelle aux premiers siècles*, in : La Maison-Dieu 69 (1er trim. 1962) 29-38; J. Leclercq, *Culte liturgique et prière intime dans le monachisme au moyen âge*, ibid., 39-55. — Vgl. hierbij U. Berlière, *L'ascèse bénédictine* ...

[2]) F. Kempf u.a., *Handbuch der Kirchengeschichte* III, 1, Freiburg i.Br. 1966, 357 (vv.).

[3]) Zie P. Salmon, *Les 'tituli psalmorum' des manuscrits latins*, Rome 1959.

[4]) Dit werk (PL 101, 493-509) werd lange tijd ten onrechte aan Alcuin toegeschreven ; vgl. LThK² I, 341. — Bij dit alles is op te merken dat in de oude kerkordines en in teksten uit monastieke milieus het woord *psalmen* dikwijls in een zeer brede zin wordt gebruikt. Zo staat in een bepaalde Regeltekst bijv. aangegeven, dat niet alleen de pss. van het psalterium „pss." worden genoemd, maar alle gebeden die een door vroomheid gevormde geest tot God richten om Hem te lofprijzen. Voor dit laatste, zie : *Regula reclusorum Angliae et Quaestiones tres de vita solitaria*, s. XIII et XIV, ed. L. Oligier, in : Antonianum 9 (1934), p. 69.

[5]) Zie m.n. Bishop, *Liturgica Historica*, 211-237 (On the Origin of the Prymer).

[6]) In de toevoegsels vinden we overigens soms (half) apokriefe smeekgebeden (met twijfelachtige of rondweg valse aflaten).

blijven trekken van getijdenboeken — met name de zogenaamde kleine getijden worden hierin afgedrukt — behouden. Een frappant voorbeeld hiervan is Nakatenus' „Himmlisches Palmgärtlein". Deze doorwerking zou nog vrij lang doorgaan: men zou hier kunnen wijzen op de Euchologes die tot eind achttiende eeuw (als uittreksels voor leken) van neo-gallikaanse getijdenboeken werden uitgegeven en waarvan dat van Parijs bijzondere bekendheid verwierf. In Nederland zou deze stroming zich doorzetten in de achttiende-eeuwse nederlands-latijnse getijdenboeken — deze bevatten meestentijds voornamelijk de vespers —, tot het kompleet nederlands missaal toe.

Vooral de keltische monniken worden leermeesters van de vroomheid [7]). Opmerkelijk is het in de ierse monasteria ingeburgerde en door hen gepropageerde gebruik, dat ongetwijfeld op oosters-monastieke tradities teruggaat, om in verbinding met de vijftig psalmen vijftig maal een kniebuiging te maken ter adoratie van de drieëne God [8]). Men bedenke bij dit alles, dat in de onderhavige periode het moderne probleem over de verhouding tussen officiële cultus en persoonlijk gebed zich nog niet voordeed: liturgisch gebed en innerlijk gebed, liturgisch leven en innerlijk leven waren nauw met elkaar verweven. Het lofprijzingsaspekt kreeg ook hierdoor een nieuw accent, dat in de zich steeds meer sollemniserende eredienst steeds meer hymnen werden ingevoerd. Vele „carmina" werden gedicht of uit de tijd der Vaders overgenomen; meerdere waren wel niet bestemd voor de publieke eredienst, maar ze werden daarvoor geschikt gemaakt. In elk geval gaven ze minstens ruimte aan een vroomheidsbeleving die niet los staat van de sfeer en de themata van de lofprijzing Gods in de officiële eredienst.

In de kunst, die gekarakteriseerd wordt door het samengaan van kultuur en cultus, openbaart zich in de achtste en negende eeuw de aandacht voor de „majestas Domini". Vooral in de hoofdabsis wordt de koninklijk tronende Christus afgebeeld. Diverse bijbelse of liturgische handschriften dragen als titelpagina een grote afbeelding van Christus, zetelend in heerlijkheid, omringd met engelen en symbolen van evangelisten, terwijl hij als skepter het kruis in zijn handen heeft. Rabanus Maurus wijdt aan de lof op dit kruis als teken van overwinning een uitgebreide verhandeling, die geïllustreerd is met achttien afbeeldingen. Elke afbeelding is aangebracht op het fond van letters, die samen een gedicht vormen. Het eerste begint met de woorden: „Koning der koningen en Heer" [9]). De Gekruisigde wordt in deze tijd hier nog niet realistisch voorgesteld, maar omgeven door symbolische begeleidingsfiguren die op de diepere zin van het mysterie wijzen en lof en eer brengen aan de gestorven en verheerlijkte Heer. Het romaanse crucifix, met daarop Christus in triomfale houding afgebeeld, ontwikkelt zich. Het kruis als teken van triomf is, zoals reeds werd aangeduid, een lievelingsthema van de karolingische kunstenaar [10]).

---

[7]) Vgl. m.n. L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris 1911; id., *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen Age* („Pax" 21), Paris 1925, vnml. 1-42 (Les gestes de la prière); J. Boosten, *De godsdienst der kelten*, Roermond-Maaseik 1950.

[8]) Kempf, *Handbuch* ..., o.a. 359.

[9]) PL 107, 141.

[10]) Zie Rabanus Maurus, *De laudibus S. Crucis*; PL 107, 133-294. Eveneens bij Alcuin; zie H. Meyer, *Crux decus es mundi*, in: Paschatis Sollemnia (Festschrift J. Jungmann), Freiburg i.Br. 1959, 96-107.

Opvallend is, hoe sterk het trinitarisch geheim in de vroomheid gaat overheersen. Het christelijk geloof wordt aangeduid als „Fides Sanctae Trinitatis". In de abdij van Theodulfus, bisschop van Orleans († 821), behoorde het reciter en van het Quicumque tot het dagelijkse pensum. Niet zozeer het Christusmysterie, maar de leer van de drie goddelijke personen verschijnt nu als centrale gedachte van het geloof, en dit meestal in lofprijzing [11]). Christus echter wordt toch nog gezien als de God-Koning aan wie men de trouw bewijst die men hem bij het doopsel had gezworen.
In deze vroege middeleeuwen zien we, dat de paas-cyklus met de Christus der verheerlijking terugtreedt; bij voorkeur richt men de aandacht op de Christus in zijn leven op aarde, zonder dat het uitzicht op de verheerlijking van de Heer daarin meespeelt. In deze tijd doet ook de algemene tendens tot dramatiseren zijn intocht. De processie op palmzondag is reeds in het romeins-duitse Pontificale van 950 een dramatische gebeurtenis. Van de heilige Ulrich wordt bericht, dat hij op Goede Vrijdag de eucharistie in het graf gelegd en op paasmorgen in plechtige processie heeft teruggebracht. Deze soort van allegoriseren is wel te onderscheiden van die waarvan in het westen Amalarius (ca 775-850) — „high priest of symbolism and a favourite crony, characteristically enough, of the not too clear-sighted emperor Lewis the Pious", zoals Bishop hem raak tekende [12]) — als de „hogepriester" geldt en die de kern van het christelijk gebed dreigde te verduisteren door met name de aandacht voor de cultus als lofprijzing af te leiden naar perifere elementen [13]).
De vernieuwingen van het monastieke leven scherpen opnieuw het koorgebed in als lofgebed. Dit is met name het geval in Lotharingen (Brogne, Gorze, Verdun) en in Frankrijk (Cluny) en wordt gestimuleerd door hervormingen als van Benedictus van Aniane. De latere vernieuwingsbeweging van Cluny heeft niet alleen algemeen kerkelijk gewerkt maar herstelde — naast de arbeid — vooral het opus Dei, het koorgebed waardoor de gemeenschap zich als in corps voelde staan voor God om Hem lof en eer te brengen [14]). Zij bevorderde de gebedsbroederschappen, die in de negende eeuw al begonnen waren [15]).

De thematiek der kerkvaders met betrekking tot het gebed als lofprijzing is onder meer terug te vinden bij een figuur als Jean de Fécamp, wiens geschriften — onder namen van grote geesten als Ambrosius, Cassianus, Alcuin, Anselmus en vooral Augustinus — overal verspreid en gelezen werden en zo ongemeen grote invloed uitoefenden [16]). In zijn werk zien we bovendien een neerslag van

---

[11]) Kempf, *Handbuch* . . ., 360.
[12]) *Liturgica Historica*, 262.
[13]) Vgl. bijv., beh. de handbb. van liturgiegeschied., T. Westow, *Katholieke grondhoudingen*. Een kritisch-historisch onderzoek, Bilthoven 1963, 33-46, vnml. 41/2.
[14]) V. Schnürer, *Kerk en Beschaving in de Middeleeuwen* II, Haarlem 1940, 206vv.
[15]) Bishop behandelt in zijn *Liturgica Historica* — overigens meer en passant — het geestelijk aangesloten-zijn bij een kloostergemeenschap. In het art. „A Benedictine Confrater of the Ninth Century" (p. 362-369) vinden we belangrijke aantt. over dit geestelijke deelgenootschap met religieuse gemeenschappen.
[16]) Zie over hem o.m. J. Leclercq-J. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle, Jean de Fécamp*, Paris 1946. Leclercq werd in zijn interesse voor Jean de Fécamp gestimuleerd door het baanbrekende werk van A. Wilmart hieromtrent ; vgl. o.a. Wilmart, *Deux préfaces spirituelles de Jean de Fécamp*, in : RAM 18 (1937) 3-44.

het monnikenwezen, van Gregorius de Grote, van de schrijvers uit de karolingische tijd en van het monastieke reveil in de tiende en elfde eeuw. Van bijzonder belang is zijn *Confessio theologica* (van vóór 1018), dat later herzien en aangevuld verschijnt onder de titel *Libellus de scripturis et verbis patrum*, welke tekst echter tegen 1050 wordt omgewerkt tot een *Confessio fidei*. Het woord „confessio" doet onmiddellijk denken aan de „Confessiones" van Augustinus, van wie hij meerdere teksten gebruikte: al is Jeans werk van een ander genre dan laatstgenoemd geschrift, het is wel op Augustinus geïnspireerd. Met Leclercq kan men zeggen:

> „Comme saint Augustin, . . ., il 'confesse Dieu': il le loue, il le glorifie, il lui rend grâces; toute sa prière est une eucharistie, une 'théologie' au sens ancien du mot, un hymne admiratif: il parle à Dieu de Dieu sous l'inspiration de Dieu. Il lui dit sa reconnaissance pour les mystères de la Rédemption, sa pauvreté, le besoin qu'il a de sa grâce. Il demande ses mots à l'Écriture Sainte, à Saint Grégoire, aux *Libelli precum* de l'époque carolingienne et à la liturgie. Il peut dire: 'Mes paroles ne sont que les paroles des Pères'. Mais en réalité, il les unit en une synthèse harmonieuse et personnelle" [17]).

Met name Anselmus' *Proslogion* is sterk op Augustinus geïnspireerd en is vóór alles een gebed, waarin de auteur mediterend reflekteert over het mysterie van de ene God en dat daarop in de grond een lofprijzing wil zijn. Zijn *Orationes et Meditationes* zijn gesprekken met zichzelf en met God. Deze negentien gebeden en drie overwegingen, die door hun kunstzinnige stijl (parallellisme der zinnen en retorische opbouw) en de diepgang van de voortschrijdende gedachten afsteken tegen andere dergelijke werken uit die tijd, staan eveneens met name onder invloed van Augustinus. Tekenend is in dit verband de sterke overeenkomst tussen de slotgebeden in de geschriften van beide heiligen [18]).
Petrus Damiani insisteert op het bidden vanuit en in de geest van de bijbel. Zo spoort hij bijvoorbeeld een bisschop aan tot een voortdurend gebed, dat een „herkauwen" is van Schriftplaatsen. Hij zegt hem, dat het goed is om op reis of bij andere werkzaamheden iets van de Schriften te overdenken en zonder ophouden met de lippen de psalmen fijn te malen als in een vijzel teneinde voortdurend een geur als die van geurige planten te voorschijn te brengen [19]). Blijkbaar moet volgens hem de „laus perennis" als een draad — om een ander beeld te gebruiken — door heel het leven heen gaan.

Bernardus van Clairvaux (1090-1153) staat aan het begin van een nieuwe vroomheid. Maar tegelijk is hij oerkonservatief. Met hem immers zet een nieuwe sensibiliteit in het vroomheidsleven in; hij houdt echter fel en hardnekkig vast aan de Regel van Benedictus, grijpt bewust terug naar het egyptische monachisme en verzet zich sterk tegen opkomende stromingen in het theologisch

---

[17]) *Histoire* . . . II, 158.
[18]) Een bibliografie van jonge datum ontbreekt nog. Zie overigens LThK² I, 594.
[19]) Onder de *Inédits de saint Pierre Damien* publiceerde J. Leclercq deze tekst in Rev. Bén. 67 (1957) 158.

denken. Men kan hem, „de laatste der Vaders en niet minder dan de eerste" [20]), plaatsen tussen de twee grote scholen der mystiek in de twaalfde eeuw, die van Chartres en die der viktorijnen [21]).
Het typeert Bernardus' vroomheid, dat hij voortdurend naar het meest authentieke wil zoeken. Dit komt naar voren in een werk als *De diligendo Deo* (1126), waarvan de titel karakteristiek is voor de spiritualiteit van de auteur. We konstateren hier de opbloei van monografieën over de „hemelse minne", uitingen van een gesublimeerd ridderideaal. De spiritualiteit van Bernardus heeft als centraal punt: Christus in het centrum stellen, diens rechten verdedigen en diens heerschappij over de wereld uitbreiden. Tegelijk benadrukt zij de inwoning van de Triniteit en de *unio* van de mens met God. Dit alles wordt gevat in het thema van het liefhebben Gods, waarin de lofprijzing — hoewel meer impliciet — naar voren treedt; men denke hierbij aan een uit die tijd stammende hymne als het „Jesu dulcis memoria" [22]). In deze liefde tot God is het spontane en affektieve van de menselijke liefde opgenomen. Zo is erotiek zeker niet vreemd aan teksten waarin deze kerkvader over de mystiek spreekt in woorden als: verlangen, verloving, zoetheid, geur. Had in de christelijke oudheid het ἀπάθεια-ideaal van de Stoa opgeld gedaan [23]), rond 1100 ging dit tanen en werd de „amor carnalis" opgenomen tot in de hoogste realisatie van de „amor purus" [24]).

In dit perspektief valt als vanzelf aandacht op Franciscus van Assisi, de feodale ridder die zich aan zijn leenheer Christus onderwerpt en Hem en de Vader lof-

---

[20]) Over deze uitdrukking, zie O. Rousseau, in : *Saint Bernard théologien*, Rome 1953, 300-308.

[21]) Vaste vertegenwoordigers der beide scholen zijn resp. 1) Bernard en Thierry van Chartres, Gilbert de la Poirée, Johannes van Salisbury en 2) Hugo, Richard en Walter van St.-Viktor. — Over Bernardus, zie o.m. E. Vacandard, *Vie de Saint Bernard, abbé de Clairvaux*, 2 vol., Paris 1927[8]; L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris 1955; J. Bouton, *Bibliographie bernardine*, Paris 1958. Verder (eeuwfeest)publikaties als : *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker*, z. pl., z.j. [= verslag kongressen resp. te Mainz (1953) en Wiesbaden (1955)]; *Saint Bernard théologien* (zie vorige aant.; verschenen b.g.v. kongressen te Dijon en Rome). — M.n. ook voor hetgeen volgt, werd gebruik gemaakt van publikaties als : A. Dumon, *Grondleggers der middeleeuwse vroomheid*, in : Sacris Erudiri 1 (1948) 206-224 [Schr. geeft hier versch. teksten (van liturgie en uit patristiek) uit de christelijke oudheid, waarvan de invloed in de M.E. te onderkennen is]; L. Génicot, *La spiritualité médiévale*, Paris 1958; F. Vandenbroucke, *Liturgie et piété personnelle*. Les prodromes de leur tension à la fin du moyen âge, in : La Maison-Dieu 69 (1er trim. 1962) 56-66.

[22]) Over deze hymne, vgl. o.m. G. Drewes, *Ein Jahrtausend Lateinischer Hymnendichtung*. Eine Blütenlese aus den Analecta Hymnica mit literarhistorischen Erläuterungen, Leipzig 1909, p. 35. De hymne wordt gewoonlijk „Jubilus de Nomine Jesu" genoemd, ofschoon ze veeleer de „Liebenswürdigkeit" van de persoon van Jesus bezingt. Ze bestaat uit 50 strofen en is dus waarschijnlijk een zogen. Rosarium. Bernardus is niet de auteur van deze hymne, maar ze ademt de geest van zijn spiritualiteit ; zie : B. Hauréau, *Des Poèmes latins attribués à Saint-Bernard*, Paris 1890, 63vv.

[23]) Vgl. Hendrikx, *Apatheia*.

[24]) Hiermee hangt — dit zij hier meer terloops opgemerkt — een verschuiving in de aandacht voor het Christusmysterie samen. Mede door de kruistochten, waardoor de

zingt. Men noemt hem vaak een troubadour. Inderdaad noemt hij zichzelf „joculator Domini". Ook in het bezingen van God en de schepping toont zich zijn ridderlijkheid: levenslang citeert hij de verhalen van Tafelronde en Paladijnen in hoofse minneliederen aan God. Hélène Nolthenius schrijft naar aanleiding daarvan:

> „Het is dezelfde glimlachende ridderlijkheid die hem in een weinig bekend hoofdstuk van de *Fioretti* — mogelijk meer karakteristiek dan authentiek — de Hoffelijkheid doet bezingen als 'één der eigenschappen van God, die zijn zon en zijn regen schenkt aan rechtvaardigen en onrechtvaardigen uit hoffelijkheid; de Hoffelijkheid is de zuster der Liefde die de haat voorkomt en de genegenheid bewaart' " [25]).

Wellicht is er een groot aantal geestelijke liederen van Franciscus geweest; een biograaf zal later een hele serie komposities vermelden die door Franciscus zelf zouden zijn vervaardigd [26]). In ieder geval zijn van hem lofzangen zonder muziek, in de trant van de psalmen, bewaard gebleven. Maar van hymnen in de volkstaal is er maar één over: het *Zonnelied*. Dit *Lied van Broeder Zon* of deze *Lofzang van de schepselen*, zoals het ook wel wordt genoemd, is als een kreet van heilige dankbaarheid om de verwonderlijke schoonheid van Gods schepping [27]), waarin als het ware het franciskaanse evangelisme een verdichte uiting vindt van affektief geladen dankende lofprijzing aan God.
In deze sfeer staan ook de talloze hymnen en liederen van de beroemde Jacopone da Todi [28]). Onder de vele themata van zijn lofprijzingen neemt dat van de liefde tussen God en diens schepselen een unieke plaats in. De hier bezongen liefde is die waarover Paulus en Johannes spraken en die door figuren als Bernardus en Franciscus als „hemelse minne" bezongen werden. Voor Jacopone wordt ze een geestelijke vervoering, waarin heel de kosmos meetrilt:

> „'k Roep heel de wereld tot beminnen,
> laat dalen, bergen, mensen zingen,

---

mensen zich sterker gaan interesseren voor Palestina en men in nauw kontakt komt met het nabije oosten, koncentreert men zich geleidelijk meer op het konkreet-menselijke in Christus. Bij Bernardus bijv. roept het kerstmysterie vooral teder-menselijke gevoelens op. Zo'n verschuiving van de gelovige aandacht zal vooral uitlopen in de middeleeuwse lijdensmystiek. Talloos zijn in de M.E. de voorbeelden van een gekoncentreerde en vaak exklusieve belangstelling voor het menselijke in Jesus in zijn verschillende aspekten, m.n. in diens lijdensweg naar Kalvarië en zijn sterven. Daar vooral vindt men het objekt van de lofprijzing.

[25]) H. Nolthenius, *Duecento*. Zwerftochten door Italië's late middeleeuwen, Utrecht-Antwerpen 1964, 221/2. De aangehaalde tekst van de *Fioretti* is uit hfdst. 37. — Voor hetgeen volgt, vgl. m.n. Nolthenius' *Duecento*, 221-227.

[26]) Bartholomaeus Pisanus, *De conformitate Vitae beati patris Francisci ad Vitam Domini nostri Jesu Christi*, anno 1385 (Analecta franciscana IV/V) Conf. II, fr. XI, 2.

[27]) Nolthenius, *Duecento*, 223; op blz. 225 de tekst van het *Zonnelied* vlg. Ms. Assisi B.C. 338 (vgl. hierbij noot 474 op blz. 264), op blz. 224 de vert. vlg. G. Gezelle.

[28]) *Le Laude di Fra Jacopone da Todi secondo la stampa fiorentina del 1490*, a cura di Giuseppe Ferri, Bari 1915. Alleen deze 100, door Bonaccorsi geselekteerde en in 1490 gepubliceerde verzen gelden als volstrekt authentiek. Een minder kritische uitgave is de kollektie van F. Tresatti, Venezia 1617. — Vgl. verder bijv. Th. van Wel, s.v. *Jacopone da Todi*, in : Theol. Wb. I, 1111/2.

en afgrond, zee en hemelkringen
hun lofzang dichten op mijn Liefste!" [29]).

Vanzelfsprekend kleven ook aan zijn hymnen en liederen vaak eenzijdigheden van die tijd, vooral een sterk op de voorgrond tredend individualisme en een dramatische uitingswijze die zich koncentreert op typisch middeleeuwse accenten in de vroomheid. Maar in elk geval zet in JACOPONE's hymnodie — zoals overigens in die van de middeleeuwen in het algemeen — de lofprijzing Gods door die in het christelijk bidden centraal staat.

---

[29]) Vert. Nolthenius, *Duecento*, 235.

„Voglio invitar tutto 'l mondo ad amare,
le valli e i monti e le gente a cantare,
l'abisso e i cieli e tutte acque del mare,
che faccian versi davanti al mio Amore!"

(*Nella mia mente*; ed. Tresatti.)

De mystieke traditie

In het voorafgaande werd duidelijk, dat het thema van de lofprijzing in de traditie van het christelijk gebed heel dikwijls „vermomd" wordt in dat van het liefhebben. Men zou hier kunnen denken aan enkele teksten van Augustinus, die de innerlijke samenhang der beide motieven op een suggestieve manier illustreren. In het eerste hoofdstuk van het laatste boek van *De civitate Dei*, dat de toestand van eeuwig geluk der „stad Gods" en de onophoudelijke „sabbat" beschrijft, heet het:

> „Daar zullen wij vrij zijn en schouwen, schouwen en liefhebben, liefhebben en prijzen. Ja waarlijk, zo zal het aan het einde zonder einde zijn" [1]).

De „visio Dei" leidt dus tot de liefde; de liefde op haar beurt leidt tot de lofprijzing. En in een van zijn *sermones* schrijft hij:

> „Alleluia — dat wil zeggen: Gods lof ... Laten wij het uitspreken, zoveel als wij daartoe in staat zijn; dan zullen wij het altijd mogen uitspreken. Daar zal het Alleluia ons voedsel zijn, het Alleluia onze drank, het Alleluia de werkzaamheid van onze rust. Geheel onze vreugde zal het Alleluia zijn — Gods lof" [2]).

Reeds op menselijk plan, zo komt het ons voor, bereikt de liefde haar hoogtepunt in het innerlijk of/en uiterlijk bezingen van de goedheid van de ander. Op ieder niveau van liefde is, als we ons zo mogen uitdrukken, de lofprijzing de meest duidelijke expressie van het meest gedesinteresseerde moment. In verband met het onderwerp dat ons in deze studie bezig houdt, is hier wellicht volgende gedachte lichtgevend [3]). De gelukzaligen geven glorie aan God, niet door aktiviteiten die tot een minimum zouden zijn teruggebracht of verbrokkeld maar door aktiviteiten die door de eenheid met Christus zijn verheven en tot eenheid gebracht. Het prototype van alle lofprijzing bevindt zich in de drieëne God zelf: in het liefde-antwoord van het Woord aan Degene uit wie het voortkomt. Door zijn inkarnatie „vertaalt" het vleesgeworden Woord deze relatie in een menselijk antwoord van liefde waarin het eer brengt aan de Vader. Door onze inlijving in dit vleesgeworden Woord, dat onze „condition humaine" van gevallen mensen beleefde en de Eerste Verheerlijkte is geworden, kunnen wij door en met en in Hem God lofprijzen. Onvolmaakt doen wij dit „in via", volmaakt zullen wij het kunnen doen „in patria", zoals wij nu God slechts ten

---

[1]) „Ibi uavacabimus et uidebimus, uidebimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine". [22, 30; *S. Aurelii Augustini De civitate Dei Libri XI-XII* (CCL 48, Aurelii Augustini Opera XIV, 2), ed. B. Dombart-A. Kalb, Turnholti 1955, p. 866.]

[2]) „Halleluia enim laus est Dei ... Dicamus quantum possumus, ut semper dicere mereamur. Ibi cibus noster Halleluia, potus Halleluia, actio quietis Halleluia, totum gaudium erit Halleluia, id est, laus Dei". (*S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Operum tomus octavus, continens sermones ad populum CLXXXIII-CCCXCV;* ed. Mauristen, Venetiis (Bassani) 1797, k. 1042.)

[3]) Vgl. E. Mascall, *Primauté de la louange*, in : Dieu Vivant 19 (1951) 105-115, vnml. 115; over de innerlijke samenhang tussen „liefhebben" en „kennen" volgens het N.T., vgl. o.m. C. Spicq, *Liefde en vrijheid volgens het Nieuwe Testament* (in : Omega-reeks), Helmond 1966, 31-35.

dele „kennen" en „liefhebben" maar eens „van aangezicht tot aangezicht". Een dergelijke achtergrond doet ons teksten als boven aangehaald in helderder perspektief zien en maakt duidelijk dat in de mystieke ervaring van de eenheid met God het bijzonder karakter van de lofprijzing (minstens impliciet) naar voren treedt. Dit laatste werd al enigszins kenbaar in de uitingen van mystiek die totnutoe onze aandacht hadden; het is onmiskenbaar aanwezig in hetgeen — ook hier blijkt, dat het trekken van grenslijnen in de geschiedenis met de nodige soepelheid moet worden gehanteerd — in het nu volgende uit de traditie der mystiek wordt uitgelicht.

Een voorbeeld van intieme band tussen de officiële cultus en het innerlijke gebedsleven wordt ons in de dertiende eeuw geboden door de mystica Gertrudis van Helfta en haar milieu[4]). In haar werken zien we, hoe de vroomheid der liturgie tot een haar eigene wordt. Om haar lof en dank ten opzichte van God uit te drukken, gebruikt zij hetgeen ze in de getijden heeft gebeden[5]). Haar geschriften tonen haar als vooral bedacht op het doen groeien van de theologale deugden, meer in het bijzonder van de liefde tot God. Deze deugd echter beleeft zij in een geest van lofprijzing en dankzegging aan God, waartoe zij komt door de verwondering over de grootheid en de goedheid Gods die zich aan haar openbaart. Dit lijkt wel de dominant van haar geestelijk leven te zijn. Vanzelfsprekend is ze zich bewust van haar eigen ontoereikendheid, die met name in het tweede boek van de *Legatus divinae pietatis* (of: *Revelationes*) en in de *Exercitia spiritualia* wordt uitgezegd.
Bijzondere aandacht vraagt het laatste werk, en wel vooral het zesde Exercitium, dat ongetwijfeld één lofprijzing en dankzegging is die zich uitdrukt in een jubellied op Gods barmhartigheid waaraan Gertrudis zich totaal overgeeft[6]). Nadat zij het vuur van de liefde heeft ontstoken in de ziel die zich aan haar heeft toevertrouwd, wil ze deze binnenleiden in de lofprijzing ten opzichte van het Hoogste Goed. Ze wil niet, dat de ziel tot het uur van haar entrée in de hemel zal wachten om zich te verenigen met het koor van lofprijzing der verheerlijkte schepselen. Als antwoord op zoveel weldaden moet de ziel reeds in dit leven met de dankende lofprijzing beginnen, die zelfs door de dood niet wordt onderbroken. In het zesde Exercitium nu vermengt Gertrudis de accenten van de meest nederige en tedere dank met die van de hoogste en meest triomfantelijke lofprijzing. We vinden hier tevens — reeds in de aanhef — de idee van „reparatio". Dit herstel heeft bij haar de bedoeling om door een extra-pensum van lofprijzend gebed in te halen wat men te kort is geschoten in het brengen van dank en lof. Met andere woorden: zo nu en dan moet men toch eens „inhalen" wat men juist in het lofprijzen tekort is

---

4) Zie o.m. P. Doyère, *St. Gertrud, Mystic and Nun*, in : Worship 34 (1960) 536-543; C. Vagaggini, *Initiation théologique à la liturgie* II, Bruges-Paris 1963, 190-193. 206-239. — Voor wat betreft de uitgaven van haar werken kan hier verwezen worden naar Vagaggini, *Initiation* ... II, 207, aant. 1.

5) Voor passages waarin dit gebeurt, zie J. Leclercq, *Liturgy and Mental Prayer in the Life of St. Gertrud*, in : Sponsa Regis 31 (1960) 1-5.

6) *Gertrude d'Helfta, Oeuvres spirituelles I. Les Exercices* (SChr 127; Textes monast. d'Occid. 19), ed. J. Hourlier-A. Schmitt, Paris 1967. — Inl.: p. 39-55; Exerc. VI (Exercitium laudis et gratiarum actionis): p. 200-257 (lat. tekst en fr. vert.).

geschoten; in dit verband spreekt de heilige van een „dies jubilus" [7]). Blijkbaar zal dit toch wel een thema zijn geweest dat al min of meer leefde.
VAGAGGINI vat o.i. op zuivere wijze zijn beschouwing over „Amour de Dieu, louange et action de grâces" bij GERTRUDIS aldus in een konklusie samen:

> „Or ce (nl. de dankende lofprijzing als voornaamste element en, in enge verbinding daarmee, de beleving en uiting van „componction") sont là précisément des caractéristiques de la liturgie, tout impregnée d'esprit d'adoration et d'esprit 'eucharistique' " [8]).

Interessant is in dit verband een gegeven, dat we vinden bij MECHTILDIS VAN MAAGDENBURG die in Helfta GERTRUDIS beïnvloedde. In *Das fliessende Licht der Gottheit* namelijk projekteert deze mystica de getijden naar de hemelse liturgie [9]). Christus wordt hier gezien als degene die de verschillende koren voorgaat in het lofprijzen van God. De „sele" is geroepen om in een van deze koren mee te zingen en haar „mine" uit te drukken in loven en danken. Het aspekt van de dankende lofprijzing treedt in geheel MECHTILDS beschrijving van het in de ziel binnenvloeiende licht der Godheid voortdurend op de voorgrond, terwijl de smeekbede om hulp harmonisch daarmee verbonden wordt [10]). Karakteristiek is in dit opzicht een passage als volgt, waarin de idee van „Du solt loben danken und geren und bitten" in gebedsvorm wordt uitgedrukt:

> „Eia lieber herre, wie arm ich doch was, do ich aller diser worte nit mohte gedenken, noch gebetten, noch minen. Do kriegete ich doch zue dir mit minen elenden sinnen und sprach alsust: Eya liber herre, wamit

---

[7]) Zie begin v. Exerc. VI; ed. Hourlier-Schmitt, p. 200.
[8]) *Initiation* . . . II, 221.
[9]) Zie bijv. 3, 1; *Offenbarungen der Schwester Mechtild von Magdeburg* oder *Das fliessende Licht der Gottheit*, ed. G. Morel, Darmstadt 1963 (Fotomechan. Nachdr. der 1. Aufl., Regensburg 1869), p. 55-62, vnml. 60vv. — Over kwesties omtrent versies van genoemd werk, vgl. o.m. M. Schmidt, s.v. *Mechtild von Magdeburg*, in: LThK² VII, 225. Vgl. ook: *Das fliessende Licht der Gottheit*, ed. M. Schmidt-H. Urs v. Balthasar, Einsiedeln 1955.
[10]) Zie m.n. *1, 8* („Der minste lobet got an zehen dingen"; ed. Morel, p. 8); *1, 12* („Die sele lobet got an fúnf dingen"; ed. Morel, p. 9); *1, 14* („Wie die sele got enpfahet und lobet"; ed. Morel, p. 9); *1, 17* („Die sele lobet got an fúnf dingen"; ed. Morel, p. 10); *1, 20* („Die sele widerlobet got an sehs dingen"; ed. Morel, p. 10); *2, 2* („Von der Zengen der gotheit, von dem liehte der warheit, von den vier stralen gotz in die nún koere und der drivaltekeit und von S. Marien"; ed. Morel, p. 27-30); *2, 7* („In der pine lobe so erschinet er dir . . ."; ed. Morel, p. 34/5); *2, 9* („Got lobet sin brut an fúnf dingen"; ed. Morel, p. 36); *2, 10* („Die brût widerlobet got an fúnf dingen"; ed. Morel, p. 36); *2, 22* („Wie die schowunge vraget die mineñden selen von seraphin und von dem nidersten menschen"; ed. Morel, p. 42/3); *3, 1* („Von dem himelriche und von den nún koeren und wer den brûchen soelle erfúllen . . ."; ed. Morel, p. 55-62); *3, 2* („Wie die sele lobet got an siben dingen und got si von der salbe beite"; ed. Morel, p. 62/3); *3, 5* („Wie die sele klaget dc sî keine messe noch die zit hoeret und wie got si lobet an zehen dingen"; ed. Morel, p. 66/7); *3, 12* („Du solt loben danken und geren und bitten . . ."; ed. Morel, p. 74/5); *4, 3* („. . . Von der jungfrŏwen lob, do ist die cristanheit"; ed. Morel, p. 95-98, vnml. p. 98); *4, 24* („Wie got in himelriche . . ."; ed. Morel, p. 119-120); *4, 25* („Wie unser gegenwirtekeit sî nu in dem himelrich . . ."; ed. Morel, p. 120); *5, 6* („Wie die sele lobet die helige drivaltekeit"; ed. Morel, p. 135); *5, 7* („Wie got widerlobet die sele";

sol ich dich nu eren? Da sprichtestu den vnwerdosten zue, den du je geschueffe alsust: Du solt mich loben miner getrúwen beschirmunge. Du solt mir danken miner milten gaben. Du solt geren mines heligen wunders. Du solt bitten vmb ein gût ende" [11]).

Het thema van de lofprijzing doordringt de verschillende motieven die in *Das fliessende Licht* te onderscheiden zijn. Dit is allereerst het geval in het allesbeheersende motief van de mystieke liefde, dat aanknoopt aan het Hooglied en — men denke hier aan Bernardus' homilieën, die grote invloed uitoefenden — wordt ingekleed in de vormen van de hoofse minne. Het komt vervolgens naar voren in de mystieke beelden van „dronken-zijn" en het wijn-motief, die eveneens aan het Hooglied — en in het algemeen uit de boeken van het Oude en Nieuwe Testament — zijn ontleend. Wijn, wijnrank en wijnberg immers spelen daar een belangrijke rol als belichaming van de meest intieme eenheid [12]). Het bijzonder karakter van de lofprijzing wordt ook nog uitgedrukt in het motief van de „mystieke dans". Mechtild verbindt dit motief, dat uit het neoplatonisme stamt en op velerlei wijzen werd aangewend, met de lentedans zoals die aan de hoven der ridders gebruikelijk was. Christus verschijnt hier als edele jongeman, hij en de deugden vermaken zich aan een zalige dans, en Mechtild moet met hem dansen [13]).
Maar zelfs in de hoogste mystieke vervoering ontbreekt niet het besef van ontoereikendheid en bidt de „betlerin" om verlossing. Zij besluit haar viervoudig „Herre, ich danken dir" en een daarop aansluitende smeekbede voor anderen met de verzuchting waarin dankende lofprijzing en smeking samengaan:

„Die sint alle erzebettelere;
Die soellent an dem jungesten tage
Dc gerihte besitzen mit Jesu vnserm loesere.
Herre, alles dc ich dir clage,
Dc muesestu wandelen an mir und an allen
súnderen.

---

ed. Morel, p. 135); *5, 20* („Ein lob gottes von aht dingen. Von der súnden oppfer"; ed. Morel, p. 144); *5, 26* („Wie got sich lobet und singet"; ed. Morel, p. 158/9); *5, 35* („Wie Swester Mechtild danket und lobet got und bittet fúr drierlei lúte und fúr sich selber"; ed. Morel, p. 168-170); *6, 27* („Wie du solt danken und bitten"; ed. Morel, p. 202); *6, 37* („Du solt got loben, clagen und bitten zwoelf ding"; ed. Morel, p. 211-213); *7, 9* („Wie die miñende sele lobet vnsern herren mit allen creaturen"; ed. Marel, p. 228); *7, 23* („Wie man dem sune danken sol"; ed. Morel, p. 239); *7, 35* („Von den siben psalmen"; ed. Morel, p. 247-249); *7, 37* („Von der ewigen hochgezit der heiligen drivaltekeit"; ed. Morel, p. 251-253); *7, 64* („Wie got dem menschen dienet"; ed. Morel, p. 279-280).

[11]) 3, 12; ed. Morel, p. 74.

[12]) Vgl. bijv. Cant 1, 1. 3. 5. 13; 2, 4. 13; 4, 10; 5, 1; 7, 2. 12; 8, 2. 11; Ps 22/3, 5; Jo 15, 1. 5; Hand 2, 13 (dit werd vaak symbolisch geduid). — *Das fliessende Licht* 2, 7 (ed. Morel, p. 35); 2, 24 (ed. Morel, p. 48); 3, 3 (ed. Morel, p. 63-65); 7, 1 (ed. Morel, p. 219-220).

[13]) Vgl. 1, 44; ed. Morel, p. 18-22.

Herre, alles des ich dich bitten,
Des muesestu mich geweren
Und allen vnvollekomenen geistlichen lúten,
Dur din selbes ere.
Herre, din lop muesse an minem herzen niemer geswigen,
Swas ich tue, lasse und lide. Amen" [14]).

De gevolgtrekkingen omtrent de aard en de plaats van lofprijzing en smeking, zoals die met betrekking tot GERTRUDIS te trekken waren, liggen dus ook hier voor de hand.

De germaanse mystiek, die in de veertiende eeuw een hoogtepunt bereikt, heeft haar vertegenwoordigers in ECKEHART, TAULER en SUSO (duitse dominikanen van de zogen. Rijnschool) en in RUUSBROEC (de beroemde mysticus uit Brabant). Deze germaanse mystiek [15]) is over het algemeen van meer spekulatieve en intellektualistische aard. Vanzelfsprekend streeft ze naar vereniging met God door ervaring van het goddelijke. Maar in tegenstelling tot BERNARDUS, FRANCISCUS en vele anderen, die meer affektief zijn en met name opwekken tot een innige liefde jegens de mensheid van Jesus, neigt de germaanse mystiek (zoals THOMAS VAN AQUINE) meer tot bespiegelingen over het goddelijk wezen en de betrekkingen van God tot de ziel van de mens. Ze steunt hierin wel op de scholastiek [16]), maar ze staat sterk onder de invloed van het neo-platonisme of het plotinisch idealisme. De mystieke vereniging heeft volgens haar plaats, doordat de ziel in haar diepste kern („gensterken", „voncke der ziel", „Seelengrund", „acumen mentis", „scintilla animae") onmiddellijk en „sunder bilde und forme" met Gods wezen wordt verenigd en zo tot God terugkeert, vergoddelijkt wordt. — Deze ideeën beheersen met name de mystieke geschriften van JOHANNES ECKEHART, JOHANNES TAULER en HENRICUS SUSO (Heinrich Seuse).
Bij deze laatste echter vindt men een aanzienlijk gemilderde vorm van de spekulatieve mystiek. Hij onderscheidt zich van de twee eersten echter vooral door een innige, haast franciskaans tedere vroomheid. Deze treedt met name aan de dag in zijn *Büchlein der Ewigen Weisheit*, dat een der meest geliefde middeleeuwse „devotieboeken" werd en waarmee het *Horologium Sapientiae* zeer nauw verwant is. In de vorm van een gesprek tussen de Wijsheid en de leerling [17]) schildert de auteur hier de opgang naar God. Deze begint met het

---

14) 7, 44; ed. Morel, p. 279-280. — Over de verschillende motieven in Mechtilds mystiek vgl. bijv. nog *Mechtild von Magdeburg, „Das fliessende Licht"* (Deutsche Mystiker 2), in Auswahl übersetzt v. W. Oehl, Kempten-München (z.j.), 26-38 (Einleitung, IV: Die Mystik Mechtildens).
15) *Kard. de Jong's Handb. van de Kerkgeschiedenis* III (door R. Post), Nijmegen-Utrecht 1963[5], 31-37, alwaar vermeldingen van bronnen en lit.-opgaven.
16) Deze worden, i.v.m. ons onderwerp, later behandeld.
17) Volgens een toenmaals geliefd procédé, dat we m.n. in Thomas a Kempis' Navolging zullen terugvinden.

zich afwenden van de schepselen en de overgave aan God. Ze omvat verder de overweging en navolging van Christus' leven en lijden (christocentrische bruidsmystiek) en mondt uit in een onmiddellijke vereniging met God. Op praktisch elke bladzijde van het *Horologium Sapientiae* vinden we uitdrukkingen als:: „ex intimis precordiis meis", „cordis puritas", „mentis oculus", „ex corde" [18]). Opvallend is daarbij de belangrijke plaats die de lofprijzing van de ziel tot zijn „goddelijke bruidegom" inneemt. Hoofdstuk V van het tweede boek is daar zelfs geheel aan gewijd [19]). Hierin wordt zeer sterk naar voren gebracht, dat de liefde streeft naar een „ex toto corde et ex tota anima" en onophoudelijk prijzen van de Geliefde. Deze lofprijzing is een deelname aan die welke in de hemel plaatsvindt en is het begin van datgene waartoe de ziel uiteindelijk geroepen is: de lofprijzing in het hemelse vaderland. Zo spreekt de leerling, nadat hij heeft gezinspeeld op *Cant* 3, 6:

> „Moge de fakkel van deze lof ook zo vol zijn van liefde en aanlokkelijkheid, dat uw ogen er zich met behagen op richten, en moge geheel de hemelzaal er vervuld van zijn. Moge zij ook op passende wijze zonder ophouden omhoog stijgen door de allervurigste gloed en de meest onweerstaanbare warmte van uw liefde: vanuit mijn hart door vrome overweging, vanuit mijn lippen door vurig spreken en vanuit al mijn werken door een heilige en hemelse levenswandel. Moge deze fakkel van lof ook door zijn eigen kracht alle vijanden verdrijven, de genade doen toenemen, het gelukkig einddoel bereiken en de glorie van de eeuwige zaligheid verwerven, zodat het einde van deze lofprijzing in de tijd moge zijn het begin van de eeuwige lofprijzing in het hemelse vaderland" [20]).

Dezelfde thematiek keert terug bij de „doctor extaticus" Johannes Ruusbroec. Ook bij hem staat Christus meer in het middelpunt dan bij Eckehart en Tauler, en ook hij is praktischer aangelegd dan dezen. Anderzijds vinden we de algemene kenmerken van de Rijnschool ook bij hem. Zijn mystiek streeft naar een „ghemeyn leven", dat de weerspiegeling is van het geschouwde leven in de drieëne God, een opgaan in de reeds gegeven doch nog niet verzadigde Gods-

---

[18]) *Colloquia Dominiciana* cum Divino Animae Sponso perdurante Sacro Convivio a Beato Henrico Susone dictata (Horologium Sapientiae), Monachii 1923, passim.

[19]) „Qualiter eterna sapiencia sit ex toto corde et ex tota anima iugiter omni tempore laudanda"; *Coll. Domin.*, p. 435-460.

[20]) „Sitque laudis huius facula tam amorosa ac deliciosa, ut in eam oculi tui delectabiliter ferantur, totaque celestis aula resultet. Et hec iugiter sine intermissione fervidissimo estu et rapidissimo calore tui amoris sursum exurgat, ex corde per devotam meditacionem, ex labiis per fervidam locucionem, et ex omnibus operibus meis per sanctam ac celestem conversacionem. Et hec laudis facula sua virtute omnes inimicos repellat, graciam augeat, finem beatum optineat, et gloriam eterne beatitudinis acquirat, ut finis huius laudis temporalis sit inicium eterne laudis patrie celestis". (*Coll. Domin.*, p. 460.) — Voor een handzame bloemlezing uit en beschouwingen over Suso en Tauler, zij hier verder o.m. verwezen naar: *Deutsche Mystik*, Aus den Schriften von Heinrich Seuse und Johannes Tauler, ausgew. und m. Nachwort versehen v. W. Zeller, Düsseldorf-Köln 1967.

genieting en een aktief uitzien naar het volledige kennen en liefhebben van de nu nog in zijn „zelfheid" onbereikbare God [21]).
Bij dit alles mag niet worden verheeld, dat in deze germaanse mystiek een breuk valt te konstateren tussen het lofgebed van de kerk in haar openbare cultus enerzijds en het gelovige denken dat als fond dient bij het streven naar vereniging met God anderzijds. Weliswaar bouwt vooral Ruusbroec voort op de mystieke traditie van Bernardus, de viktorijnen en Bonaventura en analyseert en beschrijft hij met bijzondere scherpte verschijnselen van het mystieke leven. Maar het aspekt van de lofprijzing, zoals dit in bijbel en liturgie zijn expressie vindt, wordt beleefd in een geestelijk klimaat dat zich in zijn „sentiment religieux" heeft verwijderd van de historische dimensie van het heil en van het christelijk mysterie zoals het in de publieke eredienst der kerk wordt uitgedrukt.

Een meer pragmatische oriëntatie in het mystieke leven kenmerkt onder meer de *Moderne Devotie*, waarvan Geert Groote († 1384) de geestelijke vader is. Ofschoon „modern" in die tijd „hedendaags" schijnt te hebben betekend, steekt er toch een idee in van iets nieuws, iets dat anders is dan wat vroeger was [22]). Het valt echter moeilijk na te gaan, wat nu precies dit nieuwe is: de hoofdzaak van wat de „moderne devoten" voorstaan, is oud-kerkelijk en middeleeuws erfgoed. Zeker wil men het vroomheidsleven tot innigheid brengen, het „verinnerlijken". De getuige bij uitstek van deze beweging is ongetwijfeld *De Navolging van Christus*, welk werk tot in onze dagen talloze uitgaven kent. In dit geschrift van Thomas van Kempen valt de nadruk met alle kracht op „devote" gevoelens van de individuele ziel, die in een intieme verhouding met Christus wil komen. De biddende ziel moet volgens de schrijver de heilige Schrift lezen, maar mag daarbij niet intellektualistisch te werk gaan [23]). In hoofdstuk 10 van het tweede boek — het draagt als opschrift: „De gratitudine pro gratia Dei" — spreekt in nummer 4 een tekst over de lofprijzing:

> „Wie God toeschrijven alwat zij aan goede dingen ontvingen:
> 'zij zoeken geen eer van elkander,
> maar willen de eer die komt van den eeuwigen God:' [24])
> en boven alles begeren zij,
> dat God wordt geprezen in hen en in alle heiligen:
> dáárop is altijd hun streven gericht" [25]).

---

[21]) Vgl. hierbij M. Smits van Waesberghe, *Het verschijnsel van de opheffing des geestes bij Jan van Ruusbroec en Hendrik Herp*, Nijmegen 1945, passim ; verder de gedetailleerde studie van B. Fraling : *Der Mensch vor dem Geheimnis Gottes.* Untersuchungen zur geistlichen Lehre des Jan van Ruusbroec (Studien zur Theologie des geistl. Lebens 2), Würzburg 1967.
[22]) Vgl. in de wijsbegeerte van de M.E. de benaming *via moderna*, i.t.t. *via antiqua*.
[23]) L. 1, c. 5.
[24]) Vgl. Jo 5, 44.
[25]) Vlg. vert. in : *Thomas a Kempis, De Navolging van Christus.* Ned. vert. in strof. vorm door P. Merkx, Utrecht-Antwerpen 1957. Deze vert. werd door ons vergeleken met de tekst vlg. de ed. *Thomas a Kempis, De Imitatione Christi libri quatuor*, Monasterii um 1621.

Hoofdstuk 29 van het derde boek heeft als titel: „Qualiter instante tribulatione Deus invocandus est et benedicendus". Nummer 1 begint met de woorden:

> „'Uw naam, o Heer, zij gezegend in eeuwigheid',[26])
> omdat Gij gewild hebt,
> dat deze bekoring en kwellingen over mij zouden komen".

Het vervolg van dit hoofdstuk daarentegen is een gebed om bewaard te blijven voor verzoekingen. Het gebed wordt hier, zoals elders in De Navolging, opgevat en gepraktiseerd als zijnde vóór alles smeekgebed. Alles koncentreert zich op het streven naar en vragen om zedelijke vooruitgang, het weerstaan van verzoekingen, het beoefenen van nederigheid en gehoorzaamheid, het verachten van de „ijdelheden der wereld". Vooral treedt het hunkeren naar een vertrouwelijke vriendschap met Jesus, speciaal beleefd in het vaak en devoot ontvangen van de heilige kommunie, op de voorgrond. Het komt ons voor, dat de lofprijzing Gods in deze spiritualiteit wel niet afwezig is, maar dat de aard waarop zij gerealiseerd wordt vrij ver staat van de wijze waarop in de christelijke oudheid en in eeuwen daarna Gods eer werd gezocht. De beleving van de liturgie is hier op het tweede plan komen te staan. Men denkt minder aan het dankend lofprijzen dan aan het pogen om zichzelf te redden. De εὐχαριστία van de eerste eeuwen, zo duidelijk op de voorgrond tredend in de culturele expressie van de „assemblée" der gelovigen die de grote daden Gods gedenken, maakt plaats voor de „devotio", de individuele meditatie en de werken die de mens zouden moeten redden[27]).
Een vergelijking van De Navolging met de *Leefregels* van de Broederschap[28]) zou een helderder licht werpen op de manier waarop de devotie-praktijken in

---

[26]) Vgl. Tob 3, 24; Ps 112/3, 2.

[27]) M.b.t. de hier genoemde *devotio* zij het volgende opgemerkt. Er werd in deze studie al op gewezen dat in de M.E. allengs „gevoelens" een belangrijke plaats gaan innemen in de vroomheid. In de godsdienstige lit. van die tijd is het woord „devotio" schering en inslag ; waarbij we dan moeten aantekenen dat deze term hier duidt op een sterk affektief gekleurde spiritualiteit van meestal individualistische aard. Het verschil van betekenis van deze „devotio" t.o.v. die waarover in de oudere liturgische teksten sprake is, is eklatant. Wanneer deze laatste immers zeggen, dat de „devotio" ons van onze zonden reinigt, dat de „familia Dei" zich met lichaam en ziel in „devotio" aan God wil geven, bedoelen die niet die zo sterk affektief geladen „devotio" welke troost en zoetheid schenkt enz.; ze beogen ofwel de cultusviering zelf of minstens de bereidheid van de wil tot al wat voor de viering der mysteries en op grond van deze mysteriënviering van de „servus Dei" en van de „plebs sancta" wordt verlangd. Vanzelfsprekend zijn er altijd, ook in de tijd van de oud-romeinse liturgie, eenzijdig individualistisch-subjektieve onderstromingen geweest. Maar sinds de twaalfde eeuw maken ze vaak de indruk, bovenstromingen te zijn geworden. (Vgl. bijv. W. Dürig, *Pietas Liturgica*. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie, Regensburg 1958, passim, vnml. 75-77.)

[28]) Zie vooral : *Consuetudines fratrum vitae communis*, ed. W. J. Alberts (Fontes minores Medii Aevi 7), Groningen 1959; S. Stahleder, *Die Handschriften der Augustinereremiten und Weltgeistlichen in der ehemaligen Reichsstadt Windesheim*, Würzburg 1963; W. Lourdaux-E. Persoons, *De Statuten van de Windesheimse mannenkloosters in handschrift en druk*, in : Archief voor de geschiedenis van de Kath. Kerk in Ned. 6 (Utrecht 1964) 180-224.

het leven van de Broeders van het Gemene Leven funktioneerden. Ofschoon niet precies blijkt waarin de overeenkomst bestaat, beschouwde men — het valt niet moeilijk, hierin een voorspel op het „Anliegen" van de latere reformatie te ontdekken — de kerk van de eerste eeuwen als het grote voorbeeld [29]). Wel is in elk geval duidelijk dat Geert Groote wilde teruggrijpen naar Augustinus: hij beval diens Regel aan voor het geplande klooster te Windesheim [30]), die inderdaad bij de Broederschap werd ingevoerd. Door de kongregatie van Windesheim hebben zich in de loop der eeuwen handschriften van deze Regel in de volkstaal verbreid [31]). Hoe deze Regel beleefd moest worden door de „moderne devoten", werd konkreet omschreven in de Leefregels of Konstituties. Deze sporen aan tot het streven naar zuiverheid van hart. Speciale „exercitia" moeten hiervoor een hulp zijn. Individuele meditaties nemen een zeer grote plaats in. Ook hier is de breuk tussen de lofprijzing in de eredienst en het persoonlijke gebed waarop vóór alles nadruk wordt gelegd, voelbaar. Over de lofprijzing Gods in de viering van de eucharistie en in de getijden wordt praktisch gezwegen. Anderzijds is toch een richtsnoer gevonden in een passage uit de Regel van Augustinus, die in een middelnederlands handschrift aldus wordt weergegeven:

> „Als gy gode biddet in psalmen vnde yn gesange des loues godes, dat solle gy ouerdenken yn yuwem herte, dat gy vortbreyngen myt der stemme" [32]).

Plaatsen we deze passus in de kontekst van het streven naar zuiverheid van hart, dan wordt duidelijk, dat ook bij de „moderne devoten" het element van dank en lof wordt gezien als wezenlijk konstitutief voor de beschouwing van Gods liefde die zich in Christus openbaart [33]).

Bijzondere aandacht verdient nog het mystieke geschriftje *Die groote evangelische Peerle*, dat in 1537 onder deze titel verscheen door toedoen van de

---

[29]) A. Hyma, *The Christian Renaissance*. A history of the Devotio Moderna, New York-London 1925, 442; R. Post, *De Moderne Devotie*, Amsterdam 1940, passim.

[30]) J. Busch, *Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum*, hrsg. v. K. Grubbe (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 19), Halle 1886. — We houden ons hier buiten kwesties omtrent het auteurschap van Aug.

[31]) Voor de middelned. recensies van de Regel zij gewezen op de hss.-aangiften van W. de Vrese, *Sint Augustinus in het Middelnederlandsch uit de Bibliotheca Neerlandica Manuscripta*, in : Misc. Augustiniana 1930, 356. Vgl. hierbij *Epistola de vita et passione Domini nostri und Regula Augustini in Mitteldeutschen Fassungen Diözesanarchiv Trier, Ms. 45* (Lunder Germanistische Forschungen 29), ed. L. Hedberg, Lund-Kopenhagen 1954.

[32]) *Sante Augustynus riegel*, IX; ed. Hedberg, p. 165. — De indeling van de capita is die van P. Schroeder, *Die Augustinuschorherrenregel*, in : Archiv für Urkundenforschung 9 (1926) 282vv.

[33]) Voor de versch. elementen in deze spiritualiteit kan overigens nog verwezen worden naar H. Jedin, *Kirche des Glaubens — Kirche der Geschichte*. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, I, Freiburg i.Br. 1966, 49-58 (Thomas van Kempen als Biograph und Chronist), vnml. 56vv.

kartuizers van Keulen, verschillende keren werd uitgegeven en met name in het latijn werd vertaald. Men heeft de in dit werk vervatte leer gekenmerkt als een mystiek van éénwording met Christus, welke verkregen wordt door een steeds groeiende verinnerlijking [34]).

De „Peerle" staat duidelijk in kontinuïteit met de germaanse mystiek. De letterlijke aanhalingen uit het oeuvre van Ruusbroec en Tauler zijn schering en inslag en beslaan vaak meerdere bladzijden, terwijl bovendien de invloed van Eckehart te bespeuren valt.

Zoals Eckehart en Ruusbroec, ziet de auteur van de „Peerle" als basis van de mystieke eenheid de tegenwoordigheid Gods „krachtens wezen" in de ziel. De tegenwoordigheid Gods „krachtens genade" beschouwt hij als een soort verlengstuk en uitstraling van de eerstgenoemde; want God, zo zegt hij, is verborgen aanwezig in de geschapen essentie van de ziel [35]). God zelf is het leven van de geest, de geest is het leven van de ziel, en God is steeds in de geest, die het beeld Gods in de ziel is [36]). De geest is dus het meest belangrijke in de ziel, hij is de „scintillus animae". Voor de voortbrenging van het Woord in de ziel door de Vader en in de liefde van de Heilige Geest gebruikt de schrijver termen uit de germaanse mystiek, als: „apex mentis", „esse ideale" [37]). Om zich te kunnen verenigen met de in haar meest intieme centrum tegenwoordige God, zo zegt de „Peerle", kan de ziel niets verwachten van de schepselen en van al wat buiten haar bestaat. De weg der mystieke assimilering is er een van wezenlijke introversie, die zich vóór alles realiseert door een akt van geloof, welke op haar beurt bron is van een geheel van gedragingen en niet los staat van verschillende konkrete daden van vroomheid. Hier komt met name de plaats van het gebed en van de sakramenten naar voren. De schrijver tekent deze weg vooral in het eckehartiaanse kader van de „via negationis" in zijn meest radikale vorm [38]).

In dit verband legt de auteur bijzondere nadruk op het christologische aspekt. De verinnerlijking en de vernietiging moeten zich volgens hem verwezenlijken door een zeer innige eenheid met Christus, die een werkelijke deelname aan zijn inkarnatie konstitueert. Zonder deze tussenkomst van Christus zou de geestelijke weg voor de mens afgesloten blijven: het Woord is mens geworden, juist om de mens toegang te geven tot het één-worden met God in de meest intieme assimilering aan God zelf [39]).

Zonder tot in details de „Peerle" te bespreken, kunnen we met Cognet de algemene konklusie opstellen:

---

[34]) Voor bespreking en uitgebreide lit.-opgaven, zie o.m.: Vandenbroucke, in: *Histoire* ... II, 520; L. Cognet, in : *Histoire* ... III/2 (La spiritualité moderne. I. L'essor : 1500-1650), Paris 1966, vnml. 41-47, 121, 239, 277, 296, 312, 317, 330, 368, 425 en 438. — Vgl. hierbij : Pierre de Bérulle, *Het Leven van Jesus* en andere geschriften, ed. J. Boosten (Monumenta Christiana, reeks 2, dl. 2), Utrecht-Antwerpen 1954, p. LXIX, LXXI-LXXII.

[35]) L. 1, c. 4.

[36]) L. 1, c. 14.

[37]) L. 2, passim.

[38]) L. 1, c. 40; 2, 19.

[39]) L. 1, c. 4 en 38.

„La *Perle évangélique* présente un intérêt tout particulier, et elle mérite d'être étudiée de très près: elle est en effet, et pour longtemps, le dernier ouvrage où les thèmes du mysticisme rhéno-flamand les plus hardis sont ouvertement utilisés. Par son succès, qui durera jusque vers 1620, elle contribuera à prolonger leur influence" [40]).

Het valt niet moeilijk, de invloed van de „Peerle" aan te wijzen in het oeuvre van Johannes van het Kruis [41]), in dat van de franse school [42]), in de spiritualiteit van Margaretha van het Heilig Sakrament (1590-1660) en in die van Pierre Coton s.j. (1564-1626) en van Louis Lallement (1588-1635).

Het streven naar „verinnerlijking", dat zo eklatant in de Rijnschool en de Moderne Devotie op de voorgrond treedt, vond met name ook in Spanje weerklank. Het resultaat was een mystiek van geheel eigen karakter [43]). Lodewijk van Granada bijvoorbeeld kent aan de „devotio" dezelfde waarde toe als Thomas a Kempis [44]). De vertegenwoordigers van de spaanse mystiek spreken bovendien veelal een even gevoelige taal als de mystici van het noorden. Een dieper ingaan op hetgeen in de spaanse mystiek te vinden is aangaande het thema van de lofprijzing zou een afzonderlijke monografie eisen. Maar ook binnen het kader van dit onderzoek zijn enkele opmerkingen te maken, die laten zien dat in deze spiritualiteit de bijzondere aard van de lofprijzing Gods een rol speelt in het gebedsleven.

Van ongemeen grote invloed is ongetwijfeld Ignatius van Loyola's spiritualiteit geweest [45]). Deze auteur heeft in zijn *Geestelijke Oefeningen* weliswaar niet geheel zijn spiritualiteit neergelegd. Maar men vindt daar toch de essentiële kenmerken ervan, met name de gerichtheid op de *dienst van God*, welke gerichtheid pregnant wordt uitgedrukt in het bekende adagium *ad maiorem Dei gloriam*. Karakteristiek is in dit opzicht hetgeen Ignatius op 15 november 1536 in een brief vanuit Venetië schrijft aan zijn volgeling pater Miona, om hem te doen besluiten de Geestelijke Oefeningen te maken:

„Deux fois, trois fois, et autant de fois que je puis, je vous demande, *pour le service de Dieu notre Seigneur*, ce que je vous ai dit jusqu'à présent, pour qu'à la fin *sa Divine Majesté* ne me reproche point de ne pas vous l'avoir demandé avec toutes mes forces, sachant que les

---

40) *Histoire* ... III/2, 47.
41) J. Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris 1966, 25.
42) Haar invloed is ook te bespeuren bij Franciscus van Sales. Voor wat betreft de invl. op de Bérulle, m.n. op de (plaats van de) christologie in diens mystiek en meer i.h. bijz. op zijn *Grandeurs*, vgl. J. Huijben, *Aux sources de la spiritualité française du XVIIe siècle*, in : Supplém. op La Vie Spirituelle, dec. 1930-mei 1931, passim ; Cognet relativeert deze invl. enigszins : *Histoire* ... III/2, 312/3; vgl. ook ed. Boosten, p. LXXI-LXXIV.
43) Zie bijv. M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, Paris 1937, passim ; E. A. Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, 2 vol., London 1927 en 1930. — Hier zij nog i.h. bijz. verwezen naar Cognet, in : *Histoire* ... III/2, 15-230 (1ère partie : La prépondérance espagnole).
44) Vgl. Peers, *Studies* ... I, 72.
45) Vgl. m.n. Cognet, in : *Histoire* ... III/2, vnml. 15-38 en 187-230, alwaar tevens overvloedige lit.-opgaven.

Exercices sont ce que je puis penser, connaître et comprendre de meilleur en cette vie, aussi bien pour permettre à l'homme de progresser lui-même, comme aussi bien pour lui permettre de faire fructifier, d'aider et de faire progresser beaucoup d'autres" [46]).

Ten onrechte heeft men zich vaak op IGNATIUS beroepen om gebedsvormen voor te staan die geenszins in de lijn liggen van de christelijke traditie. De kritiek die men vandaag de dag hoort in verband met de spiritualiteit van IGNATIUS houdt in menig opzicht verband met boven-gesignaleerde misvatting. De meer recente studies over IGNATIUS' „Exercitia" beklemtonen terecht juist het feit, dat deze „een authentieke voortzetting van de oerchristelijke, patristische en middeleeuwse opvatting van het gebed" (SCHILLEBEECKX) [47]) zijn. Bij IGNATIUS vinden we niet een gewijzigde theologische opvatting over het gebed, maar het aanwenden van een geëigende techniek zoals dit al enkele eeuwen vóór hem en met name in de Moderne Devotie meer en meer het geval werd. Eerst ná hem kwam men op zo grote schaal tot een opvatting volgens welke het gebed werd beschouwd als een middel tot zedelijke vorming en ontdeed men het van zijn diepste streven en betekenis, namelijk de mystieke vereniging met God. Men raakte eveneens ver weg van het christelijke en ignatiaanse gebed, toen men de echt-ignatiaanse „mystiek van de daad" eenzijdig opvatte en afdwaalde naar een molinistische spiritualiteit waarin het prestatie-element teveel nadruk kreeg. Het kenmerkende van het *zuiver* ignatiaanse gebed moeten we veeleer zoeken in een uitdrukkelijke „apostolische doelrichting" van het gebed [48]), waarbij het dan uiteindelijk te doen is om Gods glorie.

Over THERESIA VAN AVILA wordt vermeld, dat zij telkens een nieuwe diepte in de tekst ontdekte wanneer zij in het koor gekonfronteerd werd met het eerste vers van psalm 88/9: „Van de gunsten des Heren zing ik in eeuwigheid" [49]). Dit dienen we voor ogen te houden, als we in het *Kasteel van de ziel* de systematische beschrijving lezen van het mystieke leven tot de hoogste, door THERESIA binnengegane vereniging met God [50]). God woont in het centrum van een

---

[46]) Fr. vert. vlg. Cognet, in : *Histoire* ... III/2, 32; sp. tekst : *Obras completas de san I. de L.* (in : Biblioteca de autores cristianos), ed. I. Iparraguire-C. de Dalmases, Madrid 1963², p. 666.

[47]) *Beschouwingen rond de „Geestelijke Oefeningen"*. Naar aanleiding van een recente Franse vertaling, in : TGL 4 (1948) dl. I, p. 202-211, hier 204. (De bedoelde fr. vert. is : *St. Ignace, Exercices spirituels*, ed. A. Brou, Paris 1946.) — Vgl. hierbij reeds H. Bremond, *Introduction à la philosophie de la prière* (Textes choisis), Paris 1928, 84-90 (D'une prière que saint Ignace aurait inventée); verder o.m.: Philippe, *L'oraison dans l'histoire*, in : L'oraison, 8-59; vnml. 43-49; R. Rouquette, *La méditation*, ibid., 163-182, passim ; I. Biezeno, *Het bidden heeft zijn geschiedenis*, in : TGL 12 (1956) dl. I, p. 109-138, vnml. 125-129 en 133/4; P. Penning de Vries, (o.m.) *Godservaring*. Punten van geestelijke leiding uit de notities van Ignatius om God te vinden en te verstaan, in : TGL 20 (1964) 404-435; K. Rahner, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1965.

[48]) Zie bijv. Schillebeeckx, *Beschouwingen* ..., 203 (vv.).

[49]) Vagaggini, *Initiation* ... II, 18.

[50]) *Moradas del Castillo interior*, in : *Obras Completas* II, Madrid 1954. Vgl. hierbij R. Ricard, *Le symbolisme du 'château intérieur' chez sainte Thérèse*, in : Bulletin Hispanique 67 (1965) 25-41.

kasteel; als men in dit kasteel is, is men thuis. Men kan echter meer of minder van het centrum verwijderd zijn: er zijn zeven verblijven, waarvan de eerste drie aan de buitenkant liggen. Als men goed leeft, is men in zijn mondgebed en meditatie thuis in deze laatste verblijven. Is men nederig, dan wordt het gevoel van Gods tegenwoordigheid (eerste tot en met derde verblijf) tot het gebed van rust (vierde verblijf), waarin het denk- en voorstellingsvermogen aan zichzelf blijft overgelaten. In het gebed van de vereniging verkrijgt de ziel de onmiddellijke zekerheid dat zij in God is (vijfde verblijf). Als het lichaam nog niet genoeg aan deze geestelijke werkzaamheid is aangepast, treden extasen op. Door de nu beginnende loutering — deze komt overeen met de „donkere nacht" van de geest bij Johannes van het Kruis — bereikt de ziel de volledige harmonie met het lichaam. De voltooiing van het gebed der vereniging is de geestelijke verloving (zesde verblijf). God kan geheugen, verstand en wil vanuit het innerlijkste wezen der ziel aangrijpen en aktiveren. De ziel wordt zich dan direkt bewust van de tegenwoordigheid der drie goddelijke personen en treedt binnen in het mystieke huwelijk. Zelfs de mensheid van Christus is onophoudelijk in het bewustzijn aanwezig. Hier is de ziel in de bruidskamer van de Koning, een toestand die door Theresia wordt beschreven in verzen uit het Hooglied. In dit zevende verblijf heeft zij in de hoogste mate deel aan de toekomstige verheerlijking.

Het valt niet moeilijk om in deze uiteenzetting invloeden te onderkennen van de germaanse mystiek en de Moderne Devotie [51]). Voor ons hier echter is vooral van belang, dat in deze leer van het „bovennatuurlijke" gebed (= „bovennatuurlijk" leven) het volgende naar voren komt. Het einddoel van de mens wordt door deze mystica zeer indringend getekend als bestaande in de eenheid met God. Deze eenheid is geen realiteit die ergens buiten de mens plaatsheeft; zij is integendeel het eindpunt van een geestelijke groei die de weg is van iemand naar zijn persoonskern. Hoe intiem deze eenheid echter is, zij vernietigt allerminst de konditie van het schepsel-zijn van degene die deze eenheid geniet [52]). Ze zal pas in de hemel, na de laatste komst van de Heer, volledig tot volheid komen; maar reeds hier op aarde hebben wij er werkelijk deel aan. Men zou hier het adagium van Thomas van Aquine kunnen aanhalen: „gratia est nihil aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis" [53]). In deze eenheid is de lofprijzing het *extatische* element: de mens is hierin geheel op God georiënteerd, eenvoudigweg omdat God alle lof waardig is. De eenheid met God, zoals Theresia die beschrijft, is een eenheid in liefde en kennis die innerlijk zijn omgevormd door de lofprijzing; het is een eenheid, „laude formata", zou men kunnen zeggen.

---

[51]) Bijv. het streven naar de „verinnerlijking" in de ziel, het neo-platonisme en de nadruk op de nederigheid (voor dit laatste zie vooral de Moderne Devotie). De erotische taal herinnert reeds aan Bernardus (zie vroeger). — Voor andere invloeden en over Theresia's originaliteit, vgl. o.m. M. de Certeau, in: Concilium 2 (1966) n. 9 (Spiritualiteit), blz. 13-15.

[52]) Dat deze eenheid die van de gelovigen onder elkaar in de gemeenschap der kerk intensiveert, komt bij Theresia minder duidelijk naar voren.

[53]) *S.T.* II-II, q. 24, a. 3, ad 2.

Dit aspekt van de lofprijzing treedt onmiskenbaar aan het licht bij JOHANNES VAN HET KRUIS, de mysticus die op THERESIA zo'n grote invloed uitoefende [54]). De vereniging met God voltrekt zich volgens hem daardoor, dat de ziel zich door de „nacht der zinnen" en de „nacht van de geest" bevrijdt uit de door de erfzonde veroorzaakte onvrijheid waarin de mens gevangen zit in het lichamelijk-zintuiglijke en in innerlijke verkrampheid. De eenheid met God is een onmiddellijke voorsmaak van de eenheid met God zoals die de mens na de dood ten deel valt [55]). Met name in zijn *Cantico Espiritual* schetst JOHANNES de liefde van de mens als dankende lofprijzing. Hij bezingt daarin Gods liefde, die ook de „oude mens" en diens wereld nooit verlaat en hem een weg opent uit de duisternis naar de heldere openheid die aanvankelijk heerste tussen de mens en Gods schepping. Deze weg is Christus, die de mens moet navolgen in diens sterven en verrijzen. De mens, die op Christus' kruis werd gedood door God en door diezelfde liefde weer ten leven werd gewekt, beschouwt de hele schepping in het licht van Gods tegenwoordigheid. Hij verneemt de „stille muziek", de lofprijzing van al Gods schepselen; hij leert zichzelf kennen als door God begenadigd en dankt Hem voor dit geschenk der goddelijke liefde. Uit de talloze passages zij een enkele uitgelicht:

> „In de stem van de bruidegom, die in het innerlijkste van de ziel tot haar spreekt, verneemt de bruid het einde van alle kwaad en het begin van alle goeds. In deze verkwikking en versterking en zoete gewaarwording geeft ook zij ... haar stem met een nieuwe jubelzang aan God, samen met God die haar daartoe beweegt. Want daartoe gaf hij haar zijn stem, opdat zij, in eenheid met hem verbonden, deze aan God terugschenkt. Dit is zijn bedoeling en zijn wens: dat de ziel haar geestelijke stem laat klinken in de lofprijzing Gods ... Omdat de ziel in deze vereniging God looft en hem met God-zelf toejubelt, ... is dit een zeer volmaakte en aan God welgevallige lofprijzing ..., en aldus is deze stem van de jubel zoet voor God en zoet voor de ziel" [56]).

---

[54]) Zie o.a. H. Sanson, *L'esprit humain selon saint Jean de la Croix*, Paris 1953; R. Mosis, *Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz* (Studien zur Theologie des Geistl. Lebens 1), Würzburg 1964. In laatstgenoemd werk vindt men (op blz. 181vv.) een uitgebreide lijst van de nieuwste uitgaven van Joh.' geschriften en van lit. over zijn mystiek. — Vgl. hierbij J. Orcibal, *Saint Jean de la Croix* ...

[55]) De draagster van de menselijke vermogens en van het mystieke leven is de „sustancia" van de ziel. Men denke hier aan hetgeen hieromtrent in de germaanse mystiek naar voren kwam (zie de meer algemene inleiding tot de mystici uit het Rijnland).

[56]) We volgden hierin de dtse vert. van Mosis: „In der Stimme des Bräutigams, der im Innersten der Seele zu ihr spricht, vernimmt die Braut das Ende der Übel und den Anfang aller Güter. In dieser Erquickung und Stärkung und süssem Vernehmen gibt auch sie ... ihre Stimme zu Gott, mit einem neuen Jubelgesang zu Gott, zusammen mit Gott, der sie dazu bewegt. Denn dazu gab er ihr seine Stimme, damit sie eins verbunden mit ihm sie wieder zu Gott gebe. Das ist seine Absicht und sein Wunsch, dass die Seele ihre geistige Stimme im Jubel Gottes ertönen lasse ... Weil in dieser Vereinigung die Seele Gott lobt und ihm mit Gott selbst zujubelt, ... ist dies ein sehr vollkommenes und Gott wohlgefälliges Lob ..., und so ist diese Stimme des Jubels süss für Gott und süss für die Seele". (*Cant. Esp.* 39, 9; Mosis, *Der Mensch* ..., 178.)

In deze passage komen de verschillende lijnen samen die in de geschriften van deze mysticus te ontdekken zijn. Volgens hem is de mens de plaats waarin geheel de schepping God weigert te aanvaarden of zich in liefde aan Hem overgeeft. Antwoordt de mens positief op de Schepper die zich in zijn mensgeworden Woord openbaart, dan wordt in hem al het geschapene één met God en prijst Hem in een jubel die preludeert op de eeuwige lofprijzing welke de heiligen in de hemel reeds aan God brengen en tot deelname waaraan geheel de schepping en vooral de mens geroepen is [57]).

Onder invloed van de spaanse mystieken staat onder meer Franciscus van Sales [58]). Met name spreekt hij zijn bijzondere voorkeur uit voor Theresia. Zo schrijft hij, bij wie eveneens de liefde tot God centraal staat:

> „De gelukzalige Theresia van Jesus heeft in alle boeken die ze heeft achtergelaten zó goed over de heilige bewegingen van de liefde geschreven, dat men verrukt is bij het zien van zoveel welsprekendheid in zo'n grote nederigheid en van zoveel geesteskracht in zo'n grote eenvoud; en haar zeer wijze onwetendheid doet de wetenschap van vele auteurs als onwetend verschijnen, die na een grote ophef van studie met schaamte moeten erkennen dat zij niet begrijpen wat zij op zo'n gelukkige wijze over de praktijk van de liefde heeft geschreven" [59]).

Het is daarom veelbetekenend, dat in de reeks van zijn mystieke werken het geschrift *Traité de l'Amour de Dieu* de voornaamste plaats inneemt. Men moet bij de beschouwing van Franciscus' spiritualiteit steeds voor ogen houden, dat hij het psychische, asketische en mystieke leven wil beschrijven als de ontvouwing van de liefde. Hij ziet het beschouwende gebed als „een liefdevolle, eenvoudige en voortdurende aandacht van de geest voor de goddelijke dingen [60]). In de inkeer, waartoe de ziel volgens hem in het beschouwende gebed moet komen, ziet hij de liefde en de eerbied als dragende krachten. De liefde is van

---

[57]) Vgl. bijv. *Cant. Esp.* 14, 26v; Mosis, *Der Mensch* ..., 176/7.

[58]) De meest kritische uitgave van Franciscus' werken is totnutoe: *Oeuvres de Saint François de Sales, évêque et prince de Genève et docteur de l'Église*, ed. les religieuses d'Annecy et M. Mackey, 26 vol., Annecy 1892-1932. — Voor een ongewoon boeiende dokumentatie m.b.t. het historisch klimaat, waarin men Franciscus van Sales' spiritualiteit en die van de franse school moet zien, zij hier verwezen naar: L. Cognet, *La réforme de Port-Royal 1519-1618*, Paris 1950; id., *La Mère Angélique et Saint François de Sales 1618-1626*, Paris 1951. — Hier zij verder vermeld, dat m.b.t. de verschillende perioden en onderwerpen die nog behandeld zullen worden o.m. de de daarvoor in aanmerking komende delen werden gekonsulteerd van: H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* depuis la fin des guerres de religion à nos jours, Paris 1967². We meenden niet telkens naar de desbetreffende delen en pagina's te behoeven te verwijzen. Over Franciscus van Sales, vgl. overigens dl. I, vnml. p. 68-127.

[59]) „la bienheureuse Thérèse de Jésus a si bien escrit des mouvements sacrés de la dilection, en tous les livres qu'elle a laissés, qu'on est ravi de voir tant d'éloquence en une so grande humilité, tant de fermeté d'esprit en une si grande simplicité ; et sa très sçavante ignorance fait paroistre très ignorante la science de plusieurs gens de lettres, qui, après un grand tracas d'estude, se soyent honteux de n'entendre pas ce qu'elle escrit si heureusement de la prattique du saint amour". (*Traité de l'Amour de Dieu*, Préface ; ed. Mackey IV, p. 7.)

[60]) „la contemplation n'est autre chose qu'une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines". (*Traité* ... 6, 3; ed. Mackey IV, p. 312.)

deze beide de voornaamste. Het eerste waardoor de wil zich kan disponeren is het bewonderen van Gods goedheid en schoonheid [61]). Om deze zieletoestand te schilderen, haalt hij een woord van Augustinus aan [62]), noemt hij het voorbeeld van Maria Magdalena bij het weerzien van Christus op de paasmorgen [63]) en dat van Maria op het moment van de menswording [64]). Behalve deze liefde kent Franciscus nog een tweede oorzaak van de inkeer der ziel in het beschouwende gebed: de eerbied. Deze wordt vooral door het beschouwen van de majesteit Gods bewerkstelligd [65]). Heel deze inkeer vindt plaats „au fond du coeur" [66]), in het meest innerlijke van de ziel en is reeds een genieten van Gods tegenwoordigheid [67]). Ze kan worden verdiept in een nieuwe gebedstoestand, die door Franciscus het „gebed van rust" wordt genoemd [68]). In dit gebed schijnt de met God verbonden menselijke wil zó passief te zijn, dat iedere eigen beweging als het ware geabsorbeerd is [69]). Het enige wat de wil kan doen is het aannemen van het genot dat ontstaat door behagen te scheppen in Gods tegenwoordigheid. De vereniging met God in de volste zin van het woord is echter pas dan een feit, wanneer de ziel in een toestand van extase is gekomen. Deze extase is het laatste stadium dat door de liefde kan en moet worden nagestreefd en bereikt; want het is eigen aan de liefde, dat zij uit zichzelf treedt en volledig één wordt met de geliefde [70]).
Uit deze enkele peiling in het oeuvre van deze mysticus — ze is niet meer dan dat, want met name uit zijn korrespondentie zou het beeld van Franciscus' leer over de mystiek nog volledíger zichtbaar worden — blijkt in elk geval, dat hier van toepassing is hetgeen gezegd is over de lofprijzing als expressie van het meest belangeloze moment in de liefde. De mystiek wordt hier voorgesteld als de organische voltooiing van het menselijk streven naar liefde, die zijn hoogtepunt bereikt in het extatisch opgaan in God wiens schoonheid en goedheid de mens inspireren tot lofprijzing [71]).

Franciscus van Sales is onder meer representatief voor het begin van de zogenaamde *École française*, welke benaming tegenwoordig vrijwel uitsluitend wordt toegepast op de „vier groten" De Bérulle, De Condren, Olier en Eudes. Zij ontwikkelde een spirituele theologie die haar zwaartepunt heeft in Christus' hogepriesterschap en de hoge eisen van de zelfontlediging. Hierdoor behoort

---

61) *Traité* ... 5, 1; ed. Mackey IV, p. 351.
62) „Ecce intus ero et ego foris et ibi te quaerebam" (*Confessiones* 10, 27); *Traité* ... 6, 7, ed. Mackey IV, p. 327.
63) *Traité* ... 6, 7; ed. Mackey IV, p. 327.
64) *Traité* ... 6, 7; ed. Mackey IV, p. 328.
65) *Traité* ... 6, 7; ed. Mackey IV, p. 329.
66) *Traité* ... 6, 7; ed. Mackey IV, p. 327.
67) *Traité* ... 6, 7; ed. Mackey IV, p. 328/9.
68) *Traité* ... 6, 8; ed. Mackey IV, p. 330.
69) *Traité* ... 6, 8; ed. Mackey IV, p. 331.
70) *Traité* ... 1, 9; ed. Mackey IV, p. 53. — Eveneens *Traité* 7, 5; ed. Mackey V, p. 24.
71) Voor nadere studie over Franciscus' spiritualiteit, zie o.m. O. Karrer, *Geist und Lehre des hl. Franz von Sales*, in : St. d. Z. 106 (1923) 171-182; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* VIII (La Métaphysique des Saints), Paris 1928, passim ; H. Pauels, *Die Mystik des hl. Franz von Sales in ihrer Grundhaltung und Zielsetzung*, Eichstätt 1963.

de leer over het geestelijk offer tot de voornaamste kenmerken van deze spiritualiteit. In dit „specifiek frans mysticisme" [72]) speelt met name de zuivere liefde, die tegelijk een gekruisigde liefde is welke nauw aansluit bij Christus, een overwegende rol.

Het is in het bestek van dit onderzoek onmogelijk, de verschillende vertegenwoordigers uitvoerig na te gaan. Ter karakterisering echter moge het volgende uit geschriften en over personen van deze mystieke traditie naar voren worden gebracht.

Dé figuur van de franse school is ongetwijfeld kardinaal De Bérulle [73]). Zijn opvattingen heeft deze auteur uit vele verschillende bronnen geput. Door zijn enge relaties met de meest vooraanstaande figuren uit diverse spirituele groeperingen kwam hij in aanraking met het meest selekte van het toenmalige geestelijke leven. Dom Beaucousin maakte hem bekend met de spiritualiteit der kartuizers, Benedictus van Canfield met die der kapucijnen. Althans een tijdlang, heeft hij nauwe kontakten gehad met de jezuïeten. Door de stichting der karmelitessen kwam hij tot het bestuderen van de leer van Theresia van Avila, terwijl zijn vriendschap met Franciscus van Sales hem diens ideeën op bijzondere wijze deden kennen. Zijn degelijke kennis van de theologie, hem bijgebracht door de hoogleraren van de Sorbonne Duval en Gallemant, steunde op die der kerkvaders en van de grote doctores van de Schola, met name Thomas van Aquine. Naast de vele andere invloeden moet men met name die der germaanse mystiek noemen, niet in het minst zoals die in de „Peerle" zijn neerslag had gevonden. Al dergelijke elementen echter werden door hem geleidelijk in een sterk persoonlijk getinte synthese verwerkt.

Allereerst valt *het theocentrische* in De Bérulle's denken op. De deugd van godsdienstigheid beheerst geheel zijn denken en doen: hij leeft vóór alles vanuit het besef van Gods oneindige majesteit en van de afhankelijkheid van elk schepsel ten opzichte van Hem. Met Boosten kunnen we de volgende typering geven:

> „God is voor hem tegelijkertijd de Almachtige, de Παντοκράτωρ — de term, waarmee de Septuagint het Hebreeuwse *Sjaddaj* vertaalt — en de voortdurend waakzame Voorzienigheid, die ons leidt, die tegenslag en lijden toezendt of toelaat: *il a plu à Dieu* 'het heeft God behaagd' is een uitdrukking, die ons speciaal in zijn correspondentie voortdurend treft. Zo blijft Bérulle's godsdienstzin niet beperkt tot ontzag: hij brandt van liefde tot God. God is het centrum van zijn leven; bij Bérulle moeten wij waarlijk spreken van theocentrisme" [74]).

---

[72]) Vgl. hierover o.a. P. Renaudin, *Mystiques et Saints de chez nous*, Paris 1947; L. Cognet, *La spiritualité française au XVIIe siècle*, in : „Culture" Catholique, n. 4 (sept. 1949; Paris), p. 3-105. — We verwijzen hier tevens naar Cognet, in : *Histoire* ... III/2, 231-495 (2e partie : La prépondérance française), vnml. p. 274-309 (Franciscus v. Sales en het salesianisme), 310-359 (De Bérulle), 360-410 (bérullianisme), 411-452 (S.J. en de fr. spiritualiteit), 453-495 (het eerste Port-Royal).

[73]) Beh. de reeds aangeg. lit., zie : ed. Boosten, geheel de inl., vnml. p. LXVI vv.; P. Cochois, *Bérulle et l'École française*, Paris 1963; M. Dupuy, *Bérulle*. Une spiritualité de l'adoration, Tournai 1964; J. Orcibal, *Le cardinal de Bérulle*. Évolution d'une spiritualité, Paris 1965.

[74]) Ed. Boosten, p. LXXIV.

Men kan dit bondig ook aldus uitdrukken: de liefde tot God beheerst heel zijn leer en praktijk van het geestelijk leven. Juist in dit verband spreekt De Bérulle voortdurend over het eer brengen aan God. Men denke hier aan het werkje 148, dat als titel draagt: „De la manière profonde et intime d'honorer Dieu par être" [75]). Dit eer brengen aan God vindt zijn motief in hetgeen God aan de mens doet.

Het verdient echter alle nadruk, dat *het christocentrische*, nauw verbonden met de „religio" en het theocentrische, de wezenstrek is van zijn spiritualiteit. Tegen de algemene traditie in, beklemtoont De Bérulle de centrale plaats van Christus. Zijn verdienste ligt goeddeels in het feit, dat hij — in tegenstelling tot de „metafysische" mystieken en in het algemeen tot de abstrakte school — door zijn christologische attitude de idee van lofprijzing Gods meer konkreet heeft gesteld. In zijn voorwoord op de *Oeuvres complètes* behandelt F. Bourgoing de verschillende elementen van de bérulliaanse spiritualiteit aldus:

> „. . . . de godsdienstzin, de hoogste eredienst van aanbidding en verering, verschuldigd aan God, aan onze Heer Jesus Christus, aan al zijn gesteldheden en geheimen, aan zijn leven, aan zijn daden en lijden . . . Het enige onderwerp . . ., dat daarin (nl. in De Bérulle's geschriften, gebeden en overwegingen) ter sprake komt, is: Jesus Christus te aanbidden en alles te doen ter ere van de Zoon Gods, van zijn leven en zijn mysteries, — wezensplichten van de mens tegenover de goddelijke majesteit en van de christen tegenover Jesus Christus. Velen komen tot God op grond van zijn goedheid, weinigen langs de wegen van ootmoedige aanbidding van zijn grootheid en heiligheid. Men kan gevoelige zielen gemakkelijker tot God doen opgaan door de troost der devotie en in een zekere vrijmoedigheid of vertrouwelijkheid met God dan in verootmoediging en heilige huivering. Men beschouwt vaak genoeg Onze Heer als Vader, als Zaligmaker en als Bruidegom; zelden beschouwt men Hem als onze God, onze Opperheer en onze Rechter. Hier echter leert men ons: echte christenen te zijn, God te vereren overeenkomstig de eerste plichten van de godsdienst, die wij belijden in het doopsel, en tot het getal te behoren van waarheid (vgl. Jo. 4, 23). Wij leren Gods grootheid en volmaaktheid, zijn raadsbesluiten, plannen en oordelen, en de geheimen van zijn Zoon aanbidden, — hetgeen in het verleden minder gebruikelijk was, en toch niet genoeg kan betracht worden. Want evenals in de hemel de Machten beven voor God, de Heerschappijen zich neerbuigen, de Cherubijnen hun gelaat met hun vleugelen bedekken in zijn tegenwoordigheid, de vierentwintig Oudsten hun kronen neerleggen voor zijn voeten en neervallen voor zijn troon (vgl. Openb. 4, 10) — zo ook moeten wij ons bij het aanschouwen van Onze Heer en het overwegen van zijn ontzagwekkende mysteries neerbuigen en vernederen tot in het diepste der aarde en van ons niet, om eerbetoon, roem en hulde te brengen aan Hem, die leeft in alle eeuwen der eeuwen. — Dat is de geest, waarmee deze ware aanbidder van Jesus was vervuld en waarmede hij heel de aarde heeft willen vervullen volgens dit

---

[75]) Zie hierover: Dupuy, *Bérulle* . . ., 117-127.

> woord van de psalmist: 'Omnis terra adoret te et psallat tibi', 'Dat heel de aarde U aanbidde en U ter ere zinge' (Ps. 65, 4)" [76]).

Het is dus duidelijk, dat De Bérulle — door paus Urbanus VIII werd hij met de eretitel „apostel van het mensgeworden Woord" begiftigd — de konkrete gestalte van God *in Christus* op de voorgrond plaatst. De moralistische „imitatio Christi"-idee, zoals deze in feite was voorgesteld, wordt hier teruggebracht tot wat zij eigenlijk moet zijn: Christus-beleving. De konkrete uitwerking van de „oblation", zoals deze bij De Bérulle maar vooral bij epigonen haar zwakke zijde heeft, is uiteindelijk niet het eigenlijke punt waarom het in zijn spiritualiteit gaat. De toewijding aan Jesus en Maria en de devotie van de slavernij dienen vóór alles gezien te worden in het licht van de lofprijzing aan Christus en — door en met en in Hem — aan God. Vanhieruit moet men een passage verstaan, die we ontlenen aan een rede welke hij in 1612 voor de paters van het Oratorium hield:

> „Van nature zijn wij allen slaven van God, krachtens de soevereiniteit die hij over ons bezit door de schepping; het enige onderscheid, dat er bestaat tussen onze konditie en die van een slaaf, ligt in het feit, dat wij — met Gods genade — door het toebehoren aan Christus deze onderworpenheid in feite kunnen omvormen tot een dienstbaarheid van liefde en van pure vrijheid. Christus heeft zich namelijk, ofschoon hij in de konditie van God bestond, zichzelf ontledigd door de inkarnatie, doordat hij de gestalte van een slaaf aannam. Wij moeten deze goddelijke dienstbaarheid navolgen, hierin het voorbeeld volgend van de Maagd die zich niet Moeder van Christus heeft willen noemen maar zijn dienares. Dit onderworpen-zijn heft overigens de vriendschap noch het kindschap op, zodat wij, omdat God het niet beneden zijn waardigheid heeft geacht om degenen als zijn kinderen aan te nemen die hij als louter slaven kon terugvorderen, tegelijk vrienden, broeders, zonen en slaven van Christus zijn" [77]).

Men kan het hier geschilderde aspekt van de „slavernij" vanzelfsprekend misbruiken, hierbij zelfs aansluitend op eenzijdigheden in De Bérulle's spekulatieve omschrijvingen. Maar uiteindelijk bedoelt de schrijver een zinnebeeldige uitdrukking te bezigen voor het totale en radikale toebehoren aan Christus en God, in de streng paulijnse zin. Tekenend is, dat hij het „Donec formetur Christus in nobis" (vgl. Gal 4, 19) ziet in het perspektief van de deelname aan

---

[76]) Zie : ed. Boosten, p. LXXVI.

[77]) „Par nature, nous sommes tous esclaves de Dieu, en vertu de la souveraineté qu'il possède sur nous par droit de création ; la seule différence qu'il y ait entre notre condition et la condition d'esclave, c'est que, avec la grâce de Dieu, nous pouvons, par l'adhérence au Christ, transformer cet assujettissement de fait en une servitude d'amour et de pure liberté. Le Christ en effet, bien qu'il fût dans la condition de Dieu, s'est anéanti lui-même par l'Incarnation, prenant la forme d'esclave. Nous devons imiter cette divine servitude, suivant en cela l'exemple de la Vierge, qui a voulu se nommer non point Mère du Christ, mais sa servante. Cet assujettissement ne supprime d'ailleurs ni l'amitié, ni la filiation, de sorte que, Dieu n'ayant pas dédaigné d'accepter comme ses fils ceux qu'il pouvait revandiquer au titre de purs esclaves, nous sommes à la fois amis, frères, fils et esclaves du Christ". (Fr. vert. uit het lat.; Cognet, *La spiritualité* . . ., 80.)

diens lofprijzing aan God [78]). Hij beschouwt Christus vooral als „religieux de Dieu", „adorateur infini d'un Dieu infini" [79]). De hier bedoelde houding stoelt op en is identiek aan de liefde; aan deze liefde, die zich uit in de aanbidding door heel het wezen zelf van Christus, heeft de christen deel [80]). Waar het om gaat in De Bérulle's spiritualiteit, is per slot van rekening niets anders dan ere-dienst aan de almachtige en barmhartige God die zich in Christus openbaart.

Interessant in verband met het vroomheidstype van een figuur als De Condren is hetgeen diens levensbeschrijver Amelote zegt over een mystieke ervaring die deze mysticus reeds in zijn jeugd zou hebben gehad en die beslissend zou zijn geweest voor heel zijn verder geestelijk leven:

> „La divine majesté lui parut si immense et si infinie qu'il lui sembla n'y avoir que ce pur être qui dut subsister, et que tout l'univers devait être détruit à sa gloire. Il vit que Dieu n'avait besoin d'aucune créature, que son propre Fils, qui était toute sa complaisance lui avait dû offrir sa vie, que la seule disposition d'offrande de soi-même et de toutes choses avec Jésus-Hostie était digne de sa grandeur, et que ce n'était pas assez l'aimer si l'on ne voulait se perdre soi-même avec son Fils pour son amour" [81]).

Aldus zouden de „tendances néantistes" van De Condrens spiritualiteit hun wortels hebben in een ervaringswereld die teruggaat tot in de jonge jaren van deze mysticus. Het lijkt ons allerminst uitgesloten, dat Amelote in zijn beschrijving al tezeer toegeeft aan een neiging om de ervaring van een jongen te thematiseren en systematiseren. Nochtans is het typerend, dat een biograaf van De Condren de grondtrekken van diens doktrien in boven-aangehaalde termen kenschetst. Een verschil tussen De Bérulle en De Condren loopt al onmiddellijk in het oog. Men vindt namelijk bij laatstgenoemde nauwelijks nog het — als we dat zo noemen mogen — exemplarisme, dat aan De Bérulle's gedachten hun eenheid gaf. De Condren daarentegen insisteert op de onoverbrugbare metafysieke afgrond tussen God en wereld. De neantistische themata gaan bij hem daarom een plaats innemen waaraan De Bérulle niet gedacht had. In De Condrens ogen moet elk kontakt met het goddelijke het schepsel vernietigen. Vanuit ditzelfde perspektief moet men het feit beschouwen, dat hij in zijn offer-idee een nadruk legt op het destruktie-element die De Bérulle wel niet zou hebben onderschreven en die in ieder geval niet bij hem terug te vinden is.

Meer in de geest van De Condren dan in die van De Bérulle werd de bérulliaanse spiritualiteit in eenvoudige en konkrete stijl aan het volk doorgegeven door Olier. Bijzondere nadruk ligt hier op de leer van de geestelijke ontbloting („dépouillement spirituel"). In deze zin moet men toegeven, dat zich hier een teruggang aftekent en dat de minder gunstige klank, die de franse school later

---

[78]) Brief aan de oversten van het Oratorium, om hun de richtlijnen te doen toekomen die bij het geven van geestelijke leiding dienstig kunnen zijn, c. 8; ed. Boosten, p. 225/6.
[79]) *Grandeurs*, 2e discours, par. 13.
[80]) Zie aant. 75.
[81]) Cognet, *La spiritualité* . . ., 87.

zou krijgen, met name aan Olier te wijten is. Ook bij hem staat de eer van God centraal — zijn door leed getekend leven, geleid in overgave aan God en gevuld met haast onbegrijpelijke aktiviteit, is er een duidelijk bewijs van —, zelfs zozeer en op die wijze dat de waarde van de mens in het niet schijnt te zinken [82]).

Tot de voorname contra-reformatoren van de franse school der zeventiende eeuw behoorde, naast De Condren, Eudes. Bij hem komt vooral de affektieve liefde tot de Harten van Jesus en Maria naar voren. Voor de verbreiding van deze devotie heeft hij een grote betekenis. Maar hierbij dient te worden opgemerkt, dat het Heilig Hart-motief, zoals dit bij Gertrudis te vinden is en door Blosius werd voortgezet, door Eudes op een meer devotionele manier opnieuw werd opgenomen. Hij propageerde zijn devotie bovendien zo sterk, dat er in zijn kerk een officie van het Hart van Jesus werd gevierd. Een gedetailleerd ingaan op de geschiedenis van deze uitingsvorm van vroomheid, waarin Margaretha Maria Alacoque een grote rol heeft gespeeld, moet hier achterwege blijven [83]). Hier zij slechts gewezen op de aspekten die tot in onze dagen tot de praktijk van deze devotie behoren, namelijk wederliefde, toewijding, eerherstel en navolging. Het valt niet moeilijk, temidden der verschillende facetten een bepaalde konkretisatie van de aandacht voor het bijzonder karakter van de lofprijzing Gods te onderkennen. Parallel met de verering van het Hart van Jesus ontwikkelde zich sinds de middeleeuwen (twaalfde eeuw) die tot dat van Maria, welke eveneens door Eudes een eigen en een publiek cachet verkreeg. Het grote verschil tussen de eerst- en de laatstgenoemde godsvrucht ligt vanzelfsprekend in het feit, dat alleen aan Christus' Hart goddelijke verering en aanbidding moet worden gebracht en dat alleen Hij Middelaar tussen God en mensen is. In verband met ons onderwerp dient met name vermeld te worden, dat in de praktijk der devotie tot Maria's Hart grote nadruk ligt op de toewijding, waaraan, evenals aan de toewijding aan Jesus' Hart de koningsgedachte, de gedachte aan Maria als koningin van hemel en aarde verbonden is. Uiteindelijk moet het ook hier gaan om de lofprijzing ten opzichte van God.

Vanzelfsprekend dient men in de beoordeling van een zo komplex gegeven als de franse school op zijn hoede te zijn voor simplificeringen. Maar juist in verband met het onderwerp dat ons bezig houdt, lijkt volgende aantekening van belang.

---

[82]) Zie P. Pourrat, *Jean-Jacques Olier, Fondateur de Sulpice*, Lagny s. Marne 1932, 206. — Over Fénélon, zie o.m. L. Cognet, *Crépuscule des mystiques*. Bossuet et Fénélon, Tournai 1958. Hier zij slechts eraan herinnerd, dat Madame de Guyon hem de weg wees naar de mystiek van een geestelijke eenvoud, het verlangen alleen God te bezitten, en de algehele ontlediging van zichzelf : de „amour pur", die zelfs interesse voor eigen heil opoffert. Dit bracht Fénélon in moeilijkheden met het kerkelijk leergezag, dat een „amour pur" als blijvende toestand veroordeelde ; hij onderwierp zich aan het pauselijk gezag „ad servandam sanorum verborum formam". [Zie *Kard. de Jong's Handb. v. d. Kerkgesch.* IV (door G. Abbink), Nijmegen-Utrecht 1965[5], p. 138 en 141.] — Zie verder later, wanneer het quiëtisme ter sprake komt.

[83]) Zie hierover : A. van der Putte-A. Musters, s.v. *Hart van Jesus*, in : Theol. Wb. II (1957), 2149-2159. Voor de devotie tot het Hart van Maria, zie : A. Musters, ibid., 2159-2160.

Aan de nadruk die door de franse school en reeds door Franciscus van Sales wordt gelegd op het onbaatzuchtige in de liefde tot God, ligt ongetwijfeld een uiterst waardevolle intuïtie ten grondslag: God wil en zoekt buiten zichzelf wezens die Hem liefhebben [84]). De grote verdienste van De Bérulle is bovendien, dat hij deze intuïtie christologisch heeft uitgewerkt. Met name door andere vertegenwoordigers van de franse school echter werd genoemd aanvoelen op eenzijdige wijze geëxpliciteerd. Men beschouwt dan namelijk Christus „op zichzelf" en niet formeel als „zijnde voor ons gewild". Hier wordt de grote fout begaan, dat men een breuk slaat tussen Gods glorie en het heil van de mensen. Het gevaar van alle mystiek ligt o.i. juist hierin, dat de visie van de Vaders niet genoeg tot haar recht komt volgens welke God ons heeft gewild voor ons en dat daarin zijn heerlijkheid ligt. „Gods glorie immers is de levende mens", zegt Ireneus [85]). Deze gedachte wordt door Bernardus aldus uitgedrukt: „Alles heeft Hij omwille van zichzelf gemaakt, alles omwille van zijn uitverkorenen" [86]). Thomas van Aquine staat volop in de patristieke traditie, wanneer hij schrijft: „Men beweert hetzelfde, als men zegt dat God alles omwille van zichzelf heeft gemaakt . . . als wanneer men zegt dat Hij de schepselen heeft gemaakt omwille van hun zijn" [87]). Dit betekent, dat God ons bemint *om onzentwille* maar dat *wij* er zijn *voor Gods heerlijkheid* [88]). Inderdaad is de lofprijzing het element van onbaatzuchtigheid in de liefde. Maar deze gedesinteresseerdheid gaat samen met het geluk, het heil van de mens. Ongetwijfeld mag psychologisch het geluk van de mens niet het doorslaggevende motief zijn van de liefde. Maar een „amour pur" in de meest strikte zin is een abstraktie. Godsliefde impliceert zelfliefde: een echte „amor sui" behoort tot de konsistentie zelf van de gevende mens [89]). Als Paulus zegt: „Ja, ik zou wensen zelf vervloekt en van Christus

---

[84]) Deze grondintuïtie lijkt m.n. terug te gaan op Joh. Duns Scotus. — Tot de groep waarin deze idee een belangrijke rol speelt kan men bovendien rekenen Ch. Gay, F. Faber, M. Blondel, J. Guitton en N. de Malebranche ; de grote voorvechter van de „amour pur" is, zoals bekend, vooral Fénélon.

[85]) „Gloria enim Dei est vivens homo". (*Adv. Haer.* 4, 20; PG 7, 1037.)

[86]) „Omnia propter seipsum fecit, omnia propter suos (electos)". (*In Festo Pentecostes, Serm.* 3, 4; PL 183, 331.)

[87]) „Idem est dictu quod Deus omnia propter Seipsum fecit . . . et quod creaturas fecerit propter earum esse". (*De Pot.*, q. 5, a. 4.)

[88]) Zie E. Schillebeeckx, *De zin van het mens-zijn van Jesus, de Christus*, in : TvTh 2 (1962) 127-172, vnml. 138.

[89]) Vgl. hierover bijv. R. Bellemare, *Dialogue avec E. L. Mascall sur la béatitude*, in : Dieu Vivant 21 (1953) 141-148, passim. In deze opmm. bij Mascalls art. *Primauté de la louange*, wiens these hij overigens onderschrijft, vinden we o.m. een uiteenzetting over de verhouding Schepper-schepsel i.v.m. de lofprijzing zoals die in de „visio beata" tot voltooiing komt. De schrijver zegt daar o.a.: „La seule connaissance, la seule gloire, le seul amour dont Dieu a besoin, c'est Lui-même. — Mais cela nous donne tout. Il faut le tenir fortement, sans se laisser embarasser des discussions sur le pur amour qui, passé par un certain point, mènent la réflexion théologique — et même la prière — à une impasse, comme le scrupule fait dans la morale. On aboutirait à une exténuation métaphysique de la créature, sans aller donner d'assise à un amour plus parfait de Dieu . . . Ce serait un singulier hommage à leur Créateur de les priver (nl. de „oeuvres de Dieu") de ce qu'Il a voulu leur concéder. Nous ne pouvons dire qu'une chose : par amour Dieu nous a créés" (p. 147).

gescheiden te zijn, als het mijn broeders, mijn stamverwanten, kon baten" (Ro 9, 3), is het daarom evident dat hij zich hyperbolisch uitdrukt.
Terecht overigens legt de franse school een klemtoon op het feit, dat de liefde tot God een „gekruisigde" liefde is. Want het christelijk humanisme is er een van het kruis (vgl. Lk 24, 26). Dit betekent echter nog niet, dat er een breuk zou zijn tussen het „voor God" en het „voor ons". Een abstrakte idee van lofprijzing strijdt met de werkelijkheid. Lofprijzing in bijbelse zin is daarom een dankend bezingen van hetgeen God aan de mens heeft gedaan en is uiteraard steeds verbonden met smeekgebed.

Aan het einde van dit onderdeel over het thema van de lofprijzing in de mystieke traditie lijkt het, naar het ons voorkomt, nodig om de vinger te leggen op een verschijnsel, dat duidelijk aan het licht treedt wanneer de verschillende gegevens door het filter van een algemene kritische beschouwing zijn heengegaan [90]). Dit verschijnsel dient met zeer veel omzichtigheid beschreven te worden; maar het kan grosso modo in het volgende worden samengevat.
Het is onmogelijk, in het oeuvre van de kerkvaders dogmatische boeken te scheiden van werken over spiritualiteit. Ongetwijfeld kent de patristiek de polemiek en dientengevolge de apologetiek. Maar eigenlijk is zulk een verdediging van geloofsgegevens slechts een voortdurende stimulans tot een dogmatische uitwerking van de geloofsleer. Weliswaar kan men enkele geschriften — het zijn vooral kortere traktaten — meer in het bijzonder onder het hoofd „spiritualiteit" klassificeren. Evenals de meer polemische geschriften, ontsnappen die welke handelen over het christelijk leven echter niet aan de dogmatiek. Bovendien zijn de exegetische werken der Vaders zowel dogmatisch als polemisch alsook de leer over het geestelijke leven betreffend.
De eeuwen na Thomas van Aquine en Bonaventura daarentegen kennen slechts zelden de „komplete theoloog", d.w.z. de godgeleerde die in de theologie zelf zijn direkte inspiratie tot het streven naar heiligheid zoekt respektievelijk vindt. Naast de dogmatiek begint zich een nieuwe wetenschap over het christelijk leven te ontwikkelen. Het funeste in de ontwikkeling echter is, dat een alleszins te rechtvaardigen onderscheid tussen de verschillende gebieden der theologie in feite vaak op een scheiding uitliep die wij eigenlijk pas sinds het opkomen van de „nieuwe theologie" met veel moeite trachten te boven te komen. Afkomstig van de middeleeuwse mystiek, verovert genoemde wetenschap over het christelijk leven zich althans in het westen een onafhankelijke positie in de Moderne Devotie. Vooral op deze weg ontmoeten we voortaan de heiligen. Zeker, er zullen nog kerkleraren komen: een Johannes van het Kruis, een Canisius, een Bellarminus, een Alfonsus van Liguori. Maar Johannes van het Kruis is kerkleraar op titel van zijn leer over de mystiek, niet op die van een verdienste op dogmatisch gebied; Canisius, die zeker geen sterk dogmaticus was, wegens zijn vulgarisatie; Bellarminus vanwege zijn kontrovers-theologische arbeid en Alfonsus vanwege zijn verdiensten in moralibus. De hier gegeven tekening is er ongetwijfeld een van grove lijnen. In het algemeen echter kan men zeggen, dat deze doctores ecclesiae hun dynamiek niet uit de dogmatische

---

[90]) Voor hetgeen volgt steunen we bijz. op het destijds van versch. zijden aangevallen maar o.i. waardevolle art.: H. Urs von Balthasar, *Théologie et Sainteté*, in : Dieu Vivant 12 (4e trim. 1948) 17-31, zonder in te gaan op punten van kritiek op dit art.

theologie putten [91]). Dit geldt eveneens van Franciscus van Sales, die door velen wordt beschouwd als de grondlegger van de „spiritualiteit". Zonder het zelf te willen, heeft Bremond in zijn *Métaphysique des Saints* de aandacht gevestigd op dit delikate probleem. De meest bondige en heldere kritische beschouwing naar aanleiding hiervan geeft, naar we menen, Urs von Balthasar, wanneer hij zich afvraagt:

> „En quoi doit consister cette nouvelle métaphysique? Sera-ce dans une doctrine quelque peu ésorétique de 'l'oraison pure', qui, insoucieuse du contenu habituel de la dogmatique religieuse ou l'abandonnant loin derrière elle, s'élève jusqu'aux purs sommets d'une ascèse et d'une mystique sublimes? Alors peuvent se dérouler, dans ces sphères, conversations et discussions subtiles et nuancées entre une orientation plus ascétique ou plus mystique, entre Bossuet et Fénélon, Alvarez et Rodriguez, entre tous ces représentants d'un 'sentiment religieux' raffiné: tout cela fait abstraction du développement de la théologie dogmatique. Que Bremond ait pu entreprendre une si considérable *Histoire du Sentiment Religieux* sans avoir seulement à rappeler la situation de la théologie comme science dogmatique, c'est une étrangeté qui se classe parmi les plus belles énigmes de l'histoire de l'Église" [92]).

Hij voegt hieraan de verontschuldiging toe, dat Bremond deze abstraktie niet heeft uitgevonden en geeft als voorbeeld van het uiteengroeien tussen theologie en streven naar vereniging met God de heilige Ignatius van Loyola. Voor wat betreft dit laatste wijst hij speciaal op de beroemde *Exercitia spiritualia*. In dit geschrift, dat Ignatius aan zijn Gezelschap als richtsnoer bij het streven naar heiligheid meegaf, vallen inderdaad enkele opmerkelijke dingen te konstateren. Weliswaar bevat dit werkje, dat in feite invloed uitoefende in haast alle geledingen van de kerk, in zijn uiteenzetting over 's mensen einddoel een korte aanbeveling van de methode zowel van de scholastieke als van de positieve theologie; eveneens vinden we daar een getuigenis van het feit, dat Ignatius groot belang lijkt te hechten aan de scholastiek en aan de patristiek. Maar het valt op, dat dit geschrift van een auteur die filosofie en theologie studeerde te Alcala, Salamanca en Parijs in zijn eigenlijke behandeling der verschillende onderwerpen niets aanwendt of zelfs maar noemt van hetgeen hem aan genoemde universiteiten gedoceerd moet zijn geweest. Urs von Balthasar zegt naar aanleiding hiervan tenslotte:

> „Ignace, avec la naïveté et l'intuition propres aux enfants et aux saints, puise directement son savoir à la Révélation" [93]).

Ongetwijfeld waren er ook in de periode der patristiek bepaalde excessen die zouden kunnen leiden tot een scheiding tussen spiritualiteit en leer over de geloofsgegevens. Men denke hier bijvoorbeeld aan Evagrius en aan het messialisme. Zelfs de theologie van een Evagrius en van een Macarius echter worden

---

[91]) Hiermee beweren we vanzelfsprekend niet dat zij hun dynamiek niet uit het *dogma* zelf zouden hebben geput.
[92]) *Théologie et Sainteté*, 21/2.
[93]) *Théologie et Sainteté*, 22.

meer gevoed door een reflexie op het dogma dan de uiteenzettingen over het geestelijk leven van een Franciscus van Sales, van een Theresia van Avila en van een Johannes van het Kruis. Al vertoont de leer van de laatsten niet de schaduw van een konflikt met het dogma — deze schrijvers zijn immers tenslotte „doctores" —, het blijft niettemin een onloochenbaar feit dat het fond van hun verhandelingen over de mystieke opgang naar God stoelt op de subjektiviteit van hun innerlijke ervaringen en toestanden. Zo hebben bijvoorbeeld de beschrijvingen van Theresia en van Johannes van het Kruis als voorwerp de mystieke toestanden, waarin dan datgene naar voren komt wat als objektief mag gelden. Zo'n mystiek staat uiteindelijk in zekere zin diametraal tegenover die van de Apokalyps, waar de ziener in extase zichzelf volledig vergeet ten dienste van de openbaring die hij moet overbrengen; maar ook tegenover die van een Gertrudis of van een Mechtildis, die in de boodschap welke ze menen te moeten overbrengen niet vóór alles hun persoonlijke ervaringen zien. We mogen hierbij — dit verdient alle nadruk — niet uit het oog verliezen, dat het bij het beschouwen van een dergelijke historische ontwikkeling niet gaat om het bepalen van de mate van ongelijk. Het lijkt immers uiterst moeilijk uit te maken, welke van beide „partijen" het meeste „ongelijk" heeft: de mystieken, geïsoleerd van de leerstellige theologie, óf deze laatste, geïsoleerd van de levende heiligheid. Hier zij in verband met ons onderwerp slechts genoteerd, dat het volgende des te opmerkelijker is: het primaat van de lofprijzing is in beide tradities bewaard gebleven. Met deze laatste konstatering lopen we reeds enigszins vooruit op latere beschouwingen. Ze kan echter reeds hier geplaatst worden om de verkregen gegevens omtrent de prioriteit van de lofprijzing in de mystieke traditie, zoals deze zich konkreet ontwikkeld heeft, des te meer naar hun waarde te kunnen schatten. De lofprijzing Gods is blijkbaar een thema, dat zelfs daar waar in leer en praktijk van de kerk zich wegen spitsen, het einddoel aangeeft dat altijd en overal geldingskracht bezit.

* *
*

Deze aantekeningen over het thema van de lofprijzing in de mystieke traditie dienen enigszins te worden gekompleteerd door een beschouwing over de mystiek zoals die in de oosterse kerken is uitgegroeid. In de nu volgende bladzijden bedoelen we niet meer dan in het kort de aandacht te vestigen op een belangrijk specimen van de zich hier aan ons voordoende spiritualiteit, gebedskultuur en theologische reflexie: het *hesychasme* [1]).
Dit verschijnsel is een monastieke beweging die teruggaat op de woestijnvaders. Illustratief in verband met ons onderwerp is een affirmatie van J.-J. VON ALLMEN, waarin deze de zin van het verblijven in de woestijn aldus meent te moeten aangeven:

> „Ce n'est pas pour fuire le monde que Dieu y mène son peuple, son Fils et, plus tard, les anachorètes et les ermites, mais au contraire pour qu'ils en atteignent le coeur et manifestent là, à l'endroit où c'est le plus dur, sa victoire et ses droits. On peut d'ailleurs supposer que Jésus, ordinairement après avoir accompli un miracle, se retire dans le désert (*Marc* I, 35; *Luc* IV, 42; V, 16), ce n'est pas seulement pour se mettre à l'abri . . ., mais plutôt pour se rendre là où il doit donner toute gloire à Dieu" [2]).

In de vierde eeuw, toen het christendom een nieuwe periode begon, volgden tallozen het voorbeeld van de enkele anachoreten die zich in vroegere tijden in de woestijn hadden teruggetrokken. Het monachisme vatte op uitgebreide schaal het profetisme op zoals dat reeds in het oude Israël gestalte had aangenomen. Het vormde op zijn eigen wijze een tegenwicht tegenover een massa in de kerk, die dreigde te verburgerlijken door al tezeer te profiteren van de rijkdommen van de „piisimus imperator". Tegenover de theokratische pretenties van het christelijk imperium getuigden de monniken van het rijk Gods als eschatologische werkelijkheid. In hun levenswijze en geschriften wezen zij erop, dat dit rijk een toekomstig rijk is en dat het in de geschiedenis slechts de tegenwoordigheid Gods betekent. De oosterse kerk erkende het ware in deze boodschap. Ze nam de eredienst, de vroomheid en het heiligheidstype van deze

---

[1]) De zakelijke gegevens in de volgende uiteenzetting steunen grotendeels op: J.-A. Cuttat, *La rencontre des religions* avec une étude sur la spiritualité de l'Orient chrétien (Les Religions 12), Montaigne 1957, 99-197; J. Remmers, s.v. *Hesychasme,* in: Theol. Wb. II, 2236-2242; J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica sorbonensia 3), Paris 1959; id., *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Maîtres spirituels 20), Bourges 1959; Beck, *Kirche u. Theol. Lit. im byzantin. Reich,* 322-332. 364-368; A. Louf e.a., *The Message of Monastic Spirituality* (eng. vert.), New York 1964, vnml. 69-99. 125-142. 177-185. 255-265; Bouyer, in: *Histoire* ... II, 647-696; id., in: *Histoire* ... III/1 (La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane), Paris 1965, 14-77; A. van der Aalst, *Byzantinisme en orientalisme in de oosterse theologie,* Nijmegen-Utrecht 1967, passim.

[2]) *Vocabulaire biblique,* Neuchâtel 1954, 203. — Vgl. hierbij bijv. P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* (T.u.U. 95), Berlin 1966, passim. De auteur beklemtoont, dat het volledig afstand-doen van alles om alleen Gods eer te zoeken hét konstitutieve element is in het vroege monnikendom; sprekend over de navolging van Christus in dezen, meent hij, dat boven-genoemd motief reeds in de prediking van Jesus is voorbereid (blz. 7).

monniken aan. De monniken zouden in feite in geheel de middeleeuwen de elite van de christelijke gemeenschap in het oosten vormen [3]).

Vanaf de vierde en vijfde eeuw wordt in het oosten een bijzondere klasse von monniken aangeduid met de benaming ἡσυχάζοντες. Dezen legden zich in de eenzaamheid toe op het beschouwende leven (θεωρητικός βίος). Heiligheid bestond voor hen vóór alles in het schouwen van God, dat bereikt wordt in de toestand van ἡσυχία, „rust" in God, „toestand van rust". Een noodzakelijke voorwaarde voor deze „rust" in God is de door strenge askese verworven ἀπάθεια, die de volmaakte innerlijke vrijheid is waarin alle passies zijn bedwongen. Positief gezien is de ἡσυχία een onafgebroken bezig-zijn met God, dat zich voltrekt in de diepste grond van de menselijke persoon. Aldus komt ook in deze vorm van spiritualiteit bijzonder de waarde naar voren die men hecht aan een bidden zonder ophouden. De hesychast immers moet voortdurend verkeren in geestelijk gebed (νοερὰ προσευχή) of in het gebed van het hart (καρδιακὴ προσευχή). Uit dit ononderbroken gebed bloeit de mystieke vereniging op.

Evagrius Ponticus en Macarius de Egyptenaar hebben in de vierde eeuw op hun eigen wijze elementen der geestelijke traditie van het oosterse monnikendom omschreven. Auteurs als Diadochus van Photice en Johannes Climacus hebben in respektievelijk de vijfde en zesde eeuw een synthese gebracht. Zo wordt het evagriaanse gebed van de γνῶσις het „gebed van het hart" (καρδιακὴ προσευχή), een persoonlijk gebed dat uitdrukkelijk gericht is tot het vleesgeworden Woord, het „Jesus-gebed", waarin de gedachtenis van de Naam een wezenlijke plaats inneemt. Dit „Jesus-gebed" speelt verder in de hesychastische literatuur een grote rol en is in het christelijk oosten tot een levendige traditie geworden.

Bij Diadochus gaat het insisteren op het sakramentele leven samen met evagriaanse spiritualistische elementen. Maar we ontdekken in zijn *Honderd Gnostische Hoofdstukken* tevens de zorg om het „hesychasme" te integreren in het bijbelse perspektief der geschiedenis van zondeval, verlossing en toekomstige verheerlijking [4]).

Beroemd onder de grote leraars van het Katharinaklooster op de Sinaï [5]) is Johannes Climacus, de schrijver van *De ladder van het Paradijs*. Zoals bij Diadochus, neemt bij hem het aanroepen van de naam Jesus in het gedetailleerde systeem van de monachale spiritualiteit een centrale plaats in. We moeten zijn uiteenzettingen zien in de „Sitz im Leben" van de geestelijke school op de Sinaï. De licht-mystiek, die Origenes en Gregorius van Nyssa hadden ontwikkeld aan de hand van het bijbelse beeld van Moses, vond hier een menigte aanhangers. Op en vanuit deze berg, waarop volgens de Schrift deze profeet God zag,

„la 'lumière du siècle à venir', apparue par anticipation au Sinai et

---

[3]) De gesch. van het monnikendom heeft vanzelfsprekend deviaties gekend: individualisme, werkheiligheid enz.; maar de kerk heeft zich voortdurend daartegen geweerd. Zie hierover Meyendorff, *St Grégoire Palamas*, 17.

[4]) Vgl. m.n. c. 59 (ed. des Places, p. 115/6); c. 61 (ed. des Places, p. 117/8); c. 78 (ed. des Places, p. 136); c. 85 (ed. des Places, p. 146/7).

[5]) Over dit klooster, zie m.n. P. Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Paris 1956, 91vv.

manifestée pleinement au Tabor, sera l'objet que rechercheront — à l'intérieur d'eux-mêmes — les hésychastes de l'Orient chrétien" (MEYENDORFF) [6]).

Juist in dit verband wordt het duidelijk, dat het „Jesus-gebed" geen eigenlijk smeekgebed is maar veeleer zuivere aanbidding en overgave aan God. Door dit gebed voortdurend te bidden bereikt de hesychast de „eindtoestand op aarde", het intuïtieve schouwen van God in de spiegel van de vergoddelijkte ziel. Dit schouwen geschiedt weliswaar nog niet van aanschijn tot aanschijn, maar de ziel smaakt toch de goddelijke verlichting. Dit schouwen van het goddelijk Licht is te vergelijken met hetgeen de apostelen op de berg van Christus' verheerlijking hebben ervaren. In dit perspektief dient men een passage uit de beroemde *Philokalia* van NIKODEMOS te beschouwen:

„De ἡσυχία is een eredienst en een ononderbroken dienst aan God. Moge de gedachtenis van Jesus slechts één zijn met uw adem: dan zult u het nut van de ἡσυχία begrijpen" [7]).

Het „Jesus-gebed" staat aldus in het centrum van de hesychastische spiritualiteit. De Naam van het vleesgeworden Woord is aanwezig in het „hart" en in de ademhaling, die de wezenlijke funkties zijn in een levend wezen. De gedachtenis aan Jesus echter wordt niet een soort „overweging" over een of andere episode van Christus' leven. Het is de tegenwoordigheid van Jesus in de mens zelf — hier ligt het verschil met de Thabor-ervaring van de apostelen; de beleving van de sakramenten geeft aan deze tegenwoordigheid een volledige en existentiële werkelijkheid, die onafhankelijk is van de verbeelding. Het schouwen van het Licht is voor de hesychast een theofanie die even werkelijk is als die op de berg van Christus' verheerlijking, want hier openbaart zich hetzelfde vergoddelijkte Lichaam van de Heer.
Het is blijkbaar kenmerkend voor het hesychasme, dat er een enge verbinding

---

[6]) *St Grégoire Palamas*, 34. — Hierbij zij opgemerkt dat in de absis van de hoofdkerk van het Katharinaklooster een mozaïek uit de VIe e. de Transfiguratie uitbeeldt. De relatie tussen spiritualiteit en ikonografie wordt hier aan een konkreet voorbeeld wel zeer duidelijk. Over deze relatie, vgl. bijv. L. Ouspensky-W. Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, Bern-Olten 1952; A. Grabar, *La peinture byzantine*, Paris 1957; W. Felicetti-Liebenfels, *Geschichte der byzantinische Ikonen*, Recklinghausen 1957; D. Rice-M. Hirmer, *Kunst aus Byzanz*, München 1959; het te Recklinghausen uitgeg. tijdschr. *Eikoon* (1958 vv.); Schulz, *Die byzantinische Liturgie*, vnml. 91-118.

[7]) Fr. vert.: „La solitude (ἡσυχία) est un culte et un service ininterrompu à Dieu. Que le souvenir de Jésus ne fasse qu'un avec votre souffle : alors vous comprendrez l'utilité de la solitude (ἡσυχία)". (*27e trede* ; J. Gouillard, *Petite Philocalie de la Prière du coeur*, Paris 1953, p. 117.) — Voor wat betreft de uitgaven van de *Philokalia* zij het volgende vermeld. De laatste herdruk der gr. ed., die voor het eerst verscheen te Venetië in 1782, is in 5 dl. te Athene uitgegeven in 1957-'58. De gr. *Philokalia* werd in het kerkslavisch vertaald door Paisij Welitschkowskij [„Dobrotoljubie", in 2 dl.; de eerste uitgave stamt reeds uit 1793; voor het laatst uitgeg. te Moskou 1905⁴]; een russ. tekst is van Feofan Zatwornik (in 5 dl. voor het laatst uitgeg. te Moskou 1913³). Gedeelten werden o.m. in het eng. vertaald en van inl. voorzien door E. Kadloubovsky en G. Palmer : *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, London 1951; *Early Fathers from the Philokalia*, London 1953.

bestaat tussen de theologie over de vergoddelijking zoals we die bij de griekse vaders vinden enerzijds en het geestelijke leven van de monniken anderzijds Met name door figuren als Gregorius van Nyssa en Maximus Confessor ontvangt de byzantijnse vroomheid van later een erfenis, waarin theologie en gebed zich verenigen in een aanbidding en in een overgave aan God die voor iedere christen toegankelijk zijn.

Wanneer we vanhieruit het byzantijnse hesychasme van de dertiende en veertiende eeuw beschouwen [8]), valt de aandacht allereerst op Nicephoras Hesychastès [9]). In zijn verhandeling *Over de bescherming van het hart* werkt deze schrijver uit, hoe door het onophoudelijke en met de ademhaling gelijke tred houdende herhalen van de heilige formule „Heer Jesus Christus, Zoon van God, ontferm u over mij" het hart wordt beschermd en tot de toestand van mystieke schouwing komt [10]). Talrijke geestelijke traktaten uit de byzantijnse literatuur van de dertiende en veertiende eeuw nemen, met enkele varianten, hun toevlucht tot dezelfde voorschriften als Nicephoras. Ze zijn te vinden in de Μέθοδος, een anoniem werk dat waarschijnlijk reeds in het begin van de twaalfde eeuw bestond [11]).

Het hesychasme werd vooral door de invloed van Gregorius de Sinaïet (1255-1346) verbreid in de slavische landen. Door de direkte of indirekte leerlingen van deze hesychast drong deze beweging door tot in Rusland, waar ze in de vijftiende eeuw het verschijnsel van de „startsi" in de streek ten noorden van de bovenloop van de Wolga opwekte. Vooral ook bij monniken van de Athos kreeg de door hem gepropageerde methode grote aanhang [12]). Juist de manier waarop het hesychastische gebed volgens hem moest worden beoefend, werd aanleiding tot de grote hesychasten-strijd die in de veertiende eeuw in Byzantium ontstond.

Als de grote theoloog van het hesychasme geldt terecht Gregorius Palamas. Hij kritiseert het extreme hesychasme, met name als dit — zoals dat bij de Sinaïet het geval is — uitloopt op geringschatting van het liturgisch leven. Zijn rol bestaat in het losmaken van een blijvend doktrinair en geestelijk element uit de geschiedenis van het oosterse monnikendom zoals het zich in het kader van het hesychasme had ontwikkeld. Hij moet dit doen in een tijd waarin de Renaissance in Byzantium begint door te werken en waarin het christelijk westen radikale omwentelingen ondergaat. Zonder ons hier te verdiepen in de gekompliceerde filosofisch-theologische kontroverse tussen Pala-

---

[8]) We geven hier geen aandacht aan Symeon de Nieuwe Theoloog, die enerzijds behoort tot de grote lijn van de mystici die het „Jesus-gebed" beoefenden maar anderzijds zijn geheel eigen persoonlijkheid uitdrukt in bijna alle regels die hij schreef. Vgl. in dit onderzoek overigens hetgeen over hem gezegd werd (sub: *Het gebed als lofprijzing*, bij de behandeling der PATRISTIEKE DOKTRIEN).

[9]) XIIIe, wellicht XIIe e. Zie *La Prière de Jésus*, par „un moine de l'Église d'Orient", Chevetogne 1959³, 32/3 en 41/2.

[10]) Vgl. bijv. PG 147, 956.

[11]) Vgl. hierover o.m. M. Jugie, *Les origines de la méthode d'oraison hésychaste*, in: Échos d'Orient 30 (1931) 182.

[12]) Zie vooral I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum*. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988-1917 (Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 10/11), Würzburg 1953; vgl. verder *Contacts* 30 (2e trim. 1960): *l'Athos et le monachisme orthodoxe*, passim.

MAS en de sterk door het nominalisme beïnvloede BARLAAM [13]), kunnen we hier wijzen op de theologische fundering die PALAMAS aan een gezond opgevat hesychasme meent te kunnen geven. Hij onderscheidt het wezen (οὐσία) en de werkingen (ἐνέργειαι) van God. Het Thabor-licht is een goddelijke ἐνέργεια, de vergoddelijkende genade, die reëel te onderscheiden is van Gods wezen zelf. Terwijl Gods wezen onmededeelbaar is, wordt het ongeschapen licht waargenomen door de schepselen die door Gods almacht daartoe geschikt worden gemaakt. PALAMAS gebruikt hierbij de vergelijking van de zonneschijf en haar stralen, die wij werkelijk onderscheiden zonder dat ze van elkaar te scheiden zijn [14]). De gedachten van de palamitische theologie en spiritualiteit zijn onder meer duidelijk te onderkennen in een kerstpreek van een der theologen uit het orthodoxe oosten van de negentiende eeuw, PHILARET DROSDOV van Moskou:

> „God genoot van alle eeuwigheid de verhevenheid van zijn glorie ... De glorie is de openbaring, de manifestatie, de weerschijn, het kleed van de innerlijke volmaaktheid. Van alle eeuwigheid openbaart God zich aan zichzelf door de eeuwige generatio van zijn wezensgelijke Zoon en door de eeuwige processio van zijn wezensgelijke Geest; en aldus schittert, in zijn heilige Drieëenheid, zijn eenheid van een wezenlijke, onvergankelijke en onveranderlijke glorie. God de Vader is de 'Vader der heerlijkheid' (Ef 1, 17); de Zoon Gods is 'de glans van zijn heerlijkheid' (He 1, 3) en Hij zelf 'heeft de heerlijkheid gehad in zijn Vader voordat de wereld werd' (Jo 17, 5); op gelijke wijze is de Geest Gods de 'Geest van heerlijkheid' (1 Pt 4, 14). In deze eigen, intrinsieke glorie leefde God in een volmaakt geluk dat alle glorie te boven gaat, zonder dat Hij een getuige nodig had en zonder dat Hij daaraan deel hoefde te geven. Maar omdat Hij in zijn eeuwige goedgunstigheid en liefde verlangt om zijn gelukzaligheid mee te delen en zich deelgenoten te maken die gelukkig zijn om zijn glorie, verwekt Hij zijn oneindige volmaaktheden, en deze onthullen zich in zijn schepselen; zijn glorie manifesteert zich in de hemelse machten, weerspiegelt zich in de mens en omkleedt de pracht van de zichtbare wereld; Hij schenkt haar, degenen die Hij er deel aan geeft ontvangen ze, zij keert tot Hem terug, en in deze — om zo te zeggen — eeuwige cirkelgang van de goddelijke glorie bestaat het gelukzalige leven, het geluk van de schepselen ...
> Sinds de goddelijke in de menselijke natuur bestond, 'werden alle gaven van zijn goddelijke macht, die tot het leven en tot de vroomheid nodig zijn, ons meegedeeld' (2 Pt 1, 3); en dáárom zal onze zwakheid vervuld worden met de goddelijke kracht: opdat onze leugen zal worden uitgewist door de goddelijke waarheid en opdat onze duisternis zal worden verlicht door het goddelijke licht ... De hemelse dienaren van het licht hebben vóór ons de dageraad van deze glorie gezien, en aanstonds hebben ze er ons opmerkzaam op gemaakt en hebben ze uitgeroepen: 'Glorie aan God in het hoogste der hemelen'. Thans is het niet meer de dageraad, maar de grote dag van die glorie: moge

---

[13]) Zie hierover bijv. Bouyer, *Histoire* ... II, 690-694.
[14]) Remmers, *Hesychasme*, 2240.

ook onze glorie opkomen en op haar beurt opstijgen naar hen die in de hemelen wonen" [15]).

Uit een dergelijke passage wordt duidelijk, dat de door de hesychasten nagestreefde „rust in God" wordt gezien als een éénwording met Hem waarin zich Gods heerlijkheid openbaart in de mens en waarin deze laatste aan God glorie geeft.
In het christelijk oosten leeft de hesychastische traditie voort. Hier zij nogmaals gewezen op hét monument van de geestelijke literatuur in het oosten, namelijk de door de monnik Nikodemos Hagiorita uitgegeven *Philokalia*, welke kollektie van bijzonder belang is in verband met de restauratie van het geestelijk leven en waardoor het hesychasme thans weer in het middelpunt van de belangstelling staat. Dat het „Jesus-gebed" tot een levende traditie is geworden, blijkt verder bijvoorbeeld uit het beroemde verhaal van de russische pelgrim [16]).

---

[15]) Fr. vert. uit het russisch : „Dieu jouissait de toute éternité de la sublimité de sa gloire ... La gloire est la révélation, la manifestation, le reflet, le vêtement de la perfection intérieure. Dieu se révèle à soi-même de toute éternité par la génération éternelle de son Fils consubstantiel et par la procession éternelle de son Esprit consubstantiel et ainsi son unité, dans sa Trinité sainte, resplendit d'une gloire essentielle, impérissable, immuable. Dieu le Père est le 'Père de la gloire' (*Éphés.*, I, 17); le Fils de Dieu est 'la splendeur de sa gloire' *(Hébr.*, I, 3) et Lui-même 'Il a eu la gloire en son Père avant que le monde fût' (*Jean*, XVII, 5); semblablement, l'Esprit de Dieu est l' 'Esprit de gloire' (I *Pierre*, IV, 14). Dans cette gloire propre, intrinsèque, Dieu vit dans une félicité parfaite au-dessus de toute gloire, sans avoir besoin d'un aucun témoin, sans pouvoir admettre aucun partage. Mais comme dans sa clémence et son amour infinis Il désire communiquer sa béatitude, se faire des participants bienheureux de sa gloire, Il suscite ses perfections infinies et elles se dévoilent dans ses créatures ; sa gloire se manifeste dans ses puissances célestes, se reflète dans l'homme, revêt le magnificence du monde visible ; Il la donne, ceux qu'Il en fait participants la reçoivent, elle retourne à Lui et dans cette circonvolution perpétuelle, pour ainsi parler, de la gloire divine, consiste la vie bienheureuse, la félicité des créatures ...
Dès que la divinité fut dans l'humanité, 'tous les dons de sa puissance divine, qui appartiennent à la vie et à la piété, nous furent communiqués' (II *Pierre*, I, 3); et c'est pour cela que notre infirmité sera remplie de la force divine, que notre mensonge sera effacé par la vérité divine, que nos ténèbres seront éclairées par la lumière divine ... Les serviteurs célestes de la lumière ont vu avant nous l'ourore de cette gloire, et aussitôt ils nous en ont avertis et se sont écriés : 'Gloire à Dieu au plus haut des cieux !' Maintenant ce n'est plus l'aurore, mais le grand jour de cette gloire : que notre gloire se lève aussi ; qu'elle monte à son tour vers les habitants des cieux". (*Choix de Sermons et Discours de* S. Em. Mgr Philarète I, ed. A. Serpinet, Paris 1866, p. 3/4. 8/9.) — Tal van andere teksten o.m. bij : Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Men kan hierbij ook vergelijken P. Trembelas, *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique* I, Chevetogne 1966, 402-409 (But de la création). De auteur van dit werk biedt hier een overvloed van teksten uit bijbel en patristiek, die benadrukken dat reeds het doel van de schepping bestaat in de glorie Gods en dat deze tegelijk de verheffing van de schepping is waarin de mens als kroonstuk geroepen is om *deze* werkelijkheid te beleven.
[16]) Dit verhaal stamt wel uit de XIXe e. Inl. en eng. tekst in : *A Treasury of Russian Spirituality*, ed. G. Fedotov, p. 280-345 (The Way of a Pilgrim); uit de menigte van vertalingen is i.h. bijz. de ned. vert. te noemen : *De weg van een pelgrim*, Den Haag 1942.

We kunnen tenslotte het gegeven overzicht afronden door het geven van enkele konklusies.
Vanaf de vierde tot in de twintigste eeuw is er in het christelijk oosten een kontinuïteit in de traditie van het „zuivere gebed". Verschillende geestelijke schrijvers hebben er weliswaar verscheidene vormen aan gegeven. Maar het beginsel van een ononderbroken gebed, waarin de gedachtenis van het vleesgeworden Woord centraal staat en dat door geheel de mens wordt verricht, leidt alle streven naar de ἡσυχία in God. Het „Jesus-gebed" wordt niet beschouwd als een soort vervanging van de sakramentele eredienst; degene die zich toelegt op het voortdurend en gekoncentreerd bidden van dit gebed, wil aldus de uitwerkingen van de sakramentele eredienst existentieel tot volle ontplooiing laten komen. De patristieke idee van de vergoddelijking leidt de hesychast — bewust of onbewust — in zijn streven naar mystieke vereniging. Het „Jesus-gebed" presenteert zich hier vooral als een akt van zuivere aanbidding en overgave aan God. Zo kan men zeggen, dat ook in deze mystieke traditie het bijzonder karakter van de lofprijzing Gods naar voren treedt: het „bidt zonder ophouden" wordt hier op een eigen wijze beantwoord in een bidden dat het stempel draagt van het eer willen geven aan God in anamnese van diens vleesgeworden Woord:

> „De ἡσυχία is een eredienst en een onafgebroken dienst aan God. Moge de gedachtenis van Jesus slechts één zijn met uw adem: dan zult u het nut van de ἡσυχία begrijpen" [17]).

— Hoe aktueel de traditie van het „Jesus-gebed" is, blijkt uit een recente roman *Franny and Zooey* van J. Salinger, met als thema het zoeken van de ware betekenis van deze spiritualiteit, alles zich afspelend rond en in het hedendaagse Manhattan.
[17]) Zie eerste gedeelte van noot 7.

De middeleeuwse scholastiek

Opvattingen over het gebed die tot in onze dagen opgeld doen, zijn ongetwijfeld schatplichtig aan hetgeen de grote theologen van de latere middeleeuwen schreven over het gebed. Om verhandelingen, met name in het kader van de bedelorden gepubliceerd, naar hun aard en draagwijdte te kunnen schatten, lijkt minstens een sobere situatieschets van het geestesklimaat waarin ze ontstonden nodig [1]).

Sinds de elfde eeuw was een opmerkelijke renaissance van kerkelijke wetenschappen opgetreden, die eigenlijk al in Cluny was begonnen. Hier zij slechts herinnerd aan figuren als Petrus Damiani en aan Anselmus van Canterbury en nog bijzonder aan het feit dat de engelsen een belangrijke rol hebben gespeeld. In deze renaissance behield men een laatste uitbloei van de patristiek. Men denke hier bijvoorbeeld aan Bernardus en aan de viktorijnen.

Men kan in het algemeen stellen, dat bij de bedelorden een nieuwe benadering begint. Een verschijnsel van ongemene importantie is het nieuwe opkomen van het aristotelisme door arabische invloeden. Zonder ons hier te verdiepen in tendenzen van avicennisme en averroïsme, lijkt het voldoende te konstateren dat in het zoeken naar de ultieme waarheid met name Aristoteles' denken wordt opgenomen. Binnen het geheel van de ene grote renaissance, waarin men tracht het antieke erfgoed te heroveren en er vanuit een nieuwe bestaanservaring een eigen gestalte aan te geven, is de tijd van de twaalfde en dertiende eeuw een geheel eigen schakel. Het is bij uitstek de tijd van de middel-eeuwen: periode van doorgeven der antieke kultuur aan de moderne wereld.

We dienen hier een beweging te noemen die vanaf het einde van de elfde en vooral vanaf het midden van de twaalfde eeuw in talloze vormen losbreekt. Men wil terug naar het zuivere evangelie. Er ontstaan groeperingen als „de armen van Christus", „de armen van Lyon", de waldenzen, de „humiliati" en de „humiliatae". Deze manifestaties van godsdienstig enthousiasme hebben een voedingsbodem in de devotie voor Christus' mensheid (zie vroeger). Deviaties blijven niet uit: een ongezond en vaak ketters „Schwärmertum" dreigt geheel de evangelische beweging te doen stranden [2]). De bedelorden echter, onder inspiratie van Franciscus van Assisi en Dominicus de Guzmán, hebben een belangrijke inbreng in de vernieuwing van het godsdienstig leven. Wat het gelovig denken betreft: Augustinus' ontwerp van een specifiek christelijke kultuur werkt inspirerend op zowel het franciskaanse evangelisme (waarvan vooral Bonaventura de grote heraut is) als op dat der dominikanen (met o.a. Albertus de Grote en Thomas van Aquine).

Bij het bespreken van hetgeen *de School* leert *over het gebed* behandelen we eerst Thomas van Aquine [3]). Onze studie geldt hier meer in het bijzonder de

---

[1]) Zie m.n. ook L. Génicot, *Lignes de faite du Moyen Âge*, Tournai 1961[3].

[2]) R. Knox, *Christliches Schwärmertum*. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte, Köln 1957, 94-115. (Titel van de eng. uitg.: *Enthusiasm.*)

[3]) Voor hetgeen volgt, vgl. o.a.: H. Cornelissen, s.v. *Gebed*, in : Theol. Wb. I, 1593-1620; id., s.v. *Godsdienstigheid, deugd van*, ibid. II, 2036-244; E. Schillebeeckx, *Het Gebed, centrale daad van het menselijk leven*, in : TGL 10 (1954) 469-490, passim ; I. Biezeno, *Gebed als dienstbetoon*, ibid., 491-500, vnml. 494-496; E. Lengeling, s.v. *Kult*, in : HThG I, hrsg. v. H. Fries, München 1962, 865-880, vnml. 873, b) vv.; H. Fries, s.v.

artikelen *81-100* van *S.T. II-II*, waarin het geëvolueerde denken van deze theoloog over het gebed een adekwate neerslag heeft gekregen die tot op heden doorwerkt.

Van belang is hier vooral *q. 83: De oratione*. We moeten de daar geboden uiteenzetting echter zien in geheel de kontekst van q. 81-100, waar het gaat over de godsdienstigheid („religio"): q. 81 handelt over deze deugd, q. 82-91 behandelen haar akten en q. 92-100 de „vitia opposita".

THOMAS behandelt de godsdienstigheid bij de rechtvaardigheid, en niet bij de theologale deugden. Hij grijpt hierin bewust terug op de traditie. CICERO rekende de „religio" onder het „ius naturae": bij hem is de godsdienstigheid eng verbonden met de rechtvaardigheid. Deze lijn zet zich voort. In de scholastiek echter ontstaat een zekere skepsis hiertegenover. Er komen uiteenlopende en dikwijls onduidelijke opvattingen op. Volgens BONAVENTURA behoren tot de „latria" in de meest brede zin (de „eusebeia") de akten van de theologale deugden, terwijl de „latria" in strikte zin slechts betrekking heeft op uiterlijke daden die — als zijnde dienst-akten — tot de kardinale deugden behoren en met name tot de „iustitia" [4]). De „latria" is eigenlijk niet op God zelf gericht, maar op de uiterlijke cultus ten opzichte van Hem [5]). ALBERTUS brengt de godsdienstigheid onder bij de rechtvaardigheid [6]). Naast de vraag of de „religio" tot de theologale deugden behoort of niet, komt bijvoorbeeld nog de vraag of ze niet (mede) betrekking heeft op de medemens; THOMAS' antwoord daarop luidt: „de godsdienstigheid betreft in eigenlijke zin de betrekking tot God" [7]).

Zoals elders, is de „auctoritas" [8]) normerend voor de theologische reflexie. In het licht van deze christelijke traditie beschouwt THOMAS de godsdienstigheid. De „religio" vooronderstelt volgens hem wel andere deugden, vooral de theologale; zoals zij omgekeerd andere deugdakten, ook theologale, (als „actus imperati") te voorschijn roept en deze religieus bepaalt. De eigenlijke daden („actus eliciti") van de godsdienstigheid echter zijn van geen andere deugd afhankelijk. Hun doel is weliswaar God, maar hun objekt is — dit in tegenstelling tot de theologale deugden — niet God zelf doch akten van de „religio" (bijvoorbeeld het offer dat men aan God brengt). Uit geheel artikel 81 is wel duidelijk, dat THOMAS de godsdienstigheid slechts beschouwt als een *aspekt* van het ene menselijke bestaan en handelen. Dit aspekt is formeel onderscheiden van theologale en andere deugden [9]), maar het is geen materieel eigen aktiviteit. De „religio" is niet zomaar een deugd „naast" andere deugden. THOMAS be-

---

Religion, ibid. II (1963) 428-441. — Andere auteurs van de scholastiek worden event. in het raam van de studie over Thomas' traktaat over het gebed besproken.

[4]) *In Sent. IV*, d. 9, a. 2, q. 2v.

[5]) *In Sent. III*, d. 9, a. 2, q. 3, ad 3.

[6]) *De Bono*, tr. V, q. 4, a. 3.

[7]) Vraag: „Videtur quod religio non ordinet hominem solum ad Deum" (*S.T.* II-II, q. 81, a. 1, prooem.); antwoord: „religio proprie importat ordinem ad Deum" (*ibid.*, corp.). Vgl. hierbij in dit art. aangehaalde bijbelteksten en de citaten uit Cicero's en Augustinus' werken.

[8]) D.i. een Schrifttekst, gekommentarieerd door de traditie en m.n. door de Vaders. — De eerbied voor deze „auctoritas" komt primair voort uit de wezenlijk christelijke oriëntatie van de kultuur.

[9]) M.n. de naastenliefde ; zie vervolg van de tekst.

schouwt immers God nooit als een God die niets met mensen en wereld te maken zou hebben [10]). Zo behoren het „sacrificare, adorare et alia huiusmodi" én het „visitare pupillos et viduas" enzovoorts als twee verschillende aspekten tot de deugd van godsdienstigheid. Maar het eerste is een „actus elicitus religionis", terwijl het tweede een „actus imperatus a religione" is: beide aspekten zijn wel formeel van elkaar onderscheiden, maar materieel zijn ze één daad. Het is, naar het ons voorkomt, belangrijk om dit in het oog te houden. De „religio" komt als het ware op voor God, niet alleen door bijzondere daden van cultus, maar ook door het behartigen van Gods belangen — als we ons zo menselijk mogen uitdrukken — in het beleven van andere deugden. In die zin ontkomt niets aan haar invloedssfeer. Ze is één aspekt binnen het ene menselijke bestaan en handelen, en wel het belangrijkste, daar immers de „ordinatio ad Deum" steeds naar voren moet komen.

Een nadere explicitering van hetgeen Thomas onder godsdienstigheid verstaat, vinden we voornamelijk in q. 82 en 83. Daar behandelt hij de innerlijke daden van de „religio", respektievelijk de „devotio" en de „oratio". Beschouwen we bijzonder q. 83. In het corpus van art. 1 omschrijft Thomas het gebed als de „rationis actus" van de „religio". Vlak tevoren heeft Thomas hier onderscheid gemaakt tussen „ratio speculativa" en „ratio practica". Hij voegde daaraan toe, dat in het geval van het gebed sprake is van de „ratio practica" en dat deze „non solum apprehensiva, sed etiam causativa" is. Binnen deze ene kausaliteit onderscheidt hij formeel een „perfecte, necessitatem inducendo" oorzaak-zijn en een „imperfecte, solum disponendo" oorzaak-zijn, hier respektievelijk het „imperare" en het „petere". Het „petere sive deprecari" als bidden is het aspekt van godsdienstigheid in elk vragen van de mens naar waarden. Het kan dus zowel expliciet alsook impliciet beleefd worden. De mens kan zich dit religieuze aspekt van zijn vragen dieper bewust maken. Aldus kan hij dan komen tot een bidden in een „actus exterior". Het gebed is dus wel formeel onderscheiden van andere daden in een mensenleven; maar het is geen materieel eigen daad „naast" het ene menselijke leven en handelen. Vanuit dit perspektief moet men ook de andere artikelen van q. 83 zien.

Artikel 3 stelt uitdrukkelijk de vraag, of de „oratio" een daad van godsdienstigheid is. Het antwoord schijnt ondubbelzinnig bevestigend te zijn:

> „het eigene van de godsdienstigheid is, ontzag en eer te betuigen aan God. Daarom behoort ook al datgene, waardoor men eer (ontzag) betuigt aan God, tot de godsdienstigheid. Door het gebed nu betuigt de mens aan God eer (ontzag), in zover hij zich namelijk aan Hem onderwerpt en al biddend ervoor uitkomt dat hij God nodig heeft als bewerker van zijn heil. Klaarblijkelijk is het gebed dus in eigenlijke zin een daad van godsdienstigheid" [11]).

---

[10]) II-II, q. 81, a. 1, ad 1.; vgl. hierbij o.m. I, q. 44, a. 4.

[11]) „ad religionem proprie pertinet reverentiam et honorem Deo exhibere. Et ideo omnia illa per quae Deo reverentia exhibetur pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet: inquantum scilicet se ei subiicit, et profitetur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorum. Unde manifestum est quod oratio est proprie religionis actus". (*S.T.* II-II, q. 83, a. 3, corp.).

THOMAS' opvatting over het gebed gaat echter, zo menen we, meer genuanceerd in de richting van de theologale deugden. Elders in de S.T. immers vinden we de uitspraak: „de godsdienstigheid is een zeker getuigenis van geloof, hoop en liefde, waardoor de mens *primordialiter* naar God toe wordt gericht" [12]). Dit uitgangspunt doet zich ook gelden in het traktaat dat we hier aan het behandelen zijn [13]): als daad van geloof, hoop en liefde, is het gebed er tegelijk een van godsdienstigheid. De daad van „religio" is het aspekt van „*alteriteit* dat *in* de theologale Godsening uiteraard blijft bestaan", ze is een „moment van de *theologale* deugdzaamheid", zo geeft SCHILLEBEECKX terecht de opvatting van THOMAS in dezen weer [14]). — Aan het einde van zijn verhandeling over het gebed somt THOMAS het gebed in zijn onderdelen op: het bezwerend gebed, het vragend gebed, het dankgebed. Maar het gebed als zodanig, als formeel onderscheiden van andere aspekten binnen het ene menselijke bestaan en handelen, is een „ascensus intellectus in Deum" [15]).

Vanhieruit krijgt hetgeen THOMAS zegt over het gebed als dankende lofprijzing, dieper reliëf. Hij spreekt hierover in het vervolg van het traktaat waarvan we enkele kwesties behandeld hebben, namelijk in q. 91 [16]). In het eerste artikel daarvan heet het:

> „noodzakelijk is de lof van de mond, weliswaar niet omwille van God, maar omwille van degene zelf die prijst, wiens streefvermogen in beweging wordt gebracht naar God toe vanuit de lof van hem zelf" [17]).

De „lof" waarover de auteur hier spreekt, is de veruitwendiging van een erkenning. Men denke hierbij aan de bekende omschrijving die hij geeft van „gloria" (glorie, heerlijkheid e.d.): „Glorie is niets anders dan heldere kennis die gepaard gaat met lof" [18]). We mogen eruit opmaken, dat „laus" een bepaald element toevoegt aan de „clara notitia". Ditzelfde blijkt uit een tekst waarin THOMAS drie etappes onderscheidt in de „gratitudo": het „erkennen" van de ontvangen weldaad, het „lofprijzen" en „dankzeggen" — hier worden „laudare" en „gratias agere" als synoniemen naast elkaar gebruikt! — en tenslotte het „vergelden" van de weldaad [19]). Onze visie op THOMAS' zienswijze wordt enigszins afgerond door een tekst die naar voren brengt dat in de hemel

---

[12]) „religio est quaedam protestatio fidei, spei et caritatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum" (*S.T.* II-II, q. 101, a. 3, ad 1). De vorm „ordinatur" kan ook worden vertaald door „zich richt". — Vgl. q. 81, a. 5, ad 1.; q. 94, a. 1, ad 1.

[13]) Zie boven ; vgl. bijv. nog een tekst als q. 83, a. 1, ad 2.

[14]) *Het Gebed* . . ., 474, aant. 3. Vgl. hierbij hetgeen boven werd gezegd i.v.m. „religio" en de relatie van de mens tot medemens en wereld.

[15]) Q. 83, a. 1, ad 2. De uitdrukking „ascensus intellectus in Deum" stamt van Johannes Damascenus (zie de teksten van Thomas).

[16]) Dit art. heeft als opschrift : *De assumptione divini nominis ad invocandum per laudem.*

[17]) „necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem, cuius affectus excitatur in Deum ex laude ipsius". (*S.T.* II-II, q. 91, a. 1, corp.).

[18]) „gloria nihil aliud est quam *clara notitia cum laude*"; I-II, q. 2, a. 3, corp. Deze omschrijving gaat terug op Ambrosius en Augustinus (zie de tekst van Thomas). — Vgl. hierbij II-II, q. 103, a. 1, ad 3.; q. 132, a. 1, corp.

[19]) II-II, q. 107, a. 2, corp.

alleen de „gratiarum actio et vox laudis" overblijft [20]). Uit dit alles mogen we besluiten, dat voor THOMAS de lofprijzing een „dankende lofprijzing" is. „Loven" en „danken" — die minstens nagenoeg synoniem zijn — voegen een innerlijk element toe aan de kennis en erkenning omtrent Gods heilsdaden, en zij alleen blijven bestaan in de eeuwigheid. Hieraan is nog toe te voegen, dat ook THOMAS — geheel volgens de oude gebedstraditie — het anamnetische in de dankende lofprijzing benadrukt:

> „men is aan God lof verschuldigd. Daarom heet het in Is 63, 7: 'Miserationum Domini recordabor: laudem Domini super omnibus quae reddidit nobis Dominus' " [21]);
> „de lof van de mond is nutteloos voor degene die prijst, als ze geschiedt zonder de lof van het hart, dat aan God lof uitspreekt terwijl het met vertedering 'diens grote weldaden' overdenkt" [22]).

Voor THOMAS is het gebed dus een „opstijgen van de geest naar God", dat echter meerdere bronnen heeft. Het is vóór alles een aanroepen, waarin de dankende lofprijzing bij het gedenken van Gods weldaden een voorname plaats inneemt; deze dankende lofprijzing is de enige vorm van gebed die overblijft wanneer de mens zijn vervulling heeft bereikt. Men zou hierbij kunnen opmerken, dat anamnese en dankende lofprijzing in de besproken uiteenzetting over het gebed minstens materieel een vrij geringe plaats innemen. Al is zo'n tegenwerping niet geheel zonder grond, men dient daarbij niet uit het oog te verliezen dat men de waarde van een schema niet mag overschatten: ontleding, ook de wetenschappelijke, is slechts een middel; de waarde van een houding respektievelijk daad moet uiteindelijk worden afgeleid uit funktie en voorwerp. Voor wat betreft de anamnese bij THOMAS kan verder gevoegelijk worden verwezen naar hetgeen hij zegt over de sakramentele tegenwoordigstelling van de heilsgeheimen; waarbij genoteerd dient te worden, dat hij de beleving van de sakramenten — met de eucharistie als middel- en hoogtepunt — ziet als de topbeleving van geheel het christelijke leven [23]). Met name in dergelijk verband komt de waarde van de dankende lofprijzing naar voren.
Uit het geheel van THOMAS' uiteenzettingen over het gebed menen we hier nog het volgende perspektief te mogen aangeven [24]). Bij het preciseren van hetgeen de godsdienstigheid en het gebed als een intrinsieke akt daarvan zijn, moeten we de verschillende aspekten nagaan waarin de „ordo ad Deum" konkreet bestaat. Men verlieze hier niet uit het oog, dat THOMAS uitdrukkelijk over God spreekt als over laatste grond en doel van de konkrete werkelijkheid van

---

[20]) I-II, q. 103, a. 3, corp.; Thomas haalt hier Jes 51, 3 aan.
[21]) „debetur Deo laus. Unde dicitur Isaiae 63, (7): 'Miserationum Domini recordabor: laudem Domini super omnibus quae reddidit nobis Dominus". (*S.T.* II-II, q. 91, a. 1, ad 1.) Om Thomas' bedoeling duidelijker te doen uitkomen, lieten we de door hem aangewende versie van de passage uit Jes, die afwijkt van de grondtekst, onvertaald.
[22]) „laus oris inutilis est laudanti si sit sine laude cordis, quod loquitur Deo laudem dum 'magnalia eius opera' recogitat cum affectu"; *S.T.* II-II, q. 89, a. 1, ad 2. Vgl. Eccli 7, 7v.
[23]) Vgl. o.a. E. Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie* I, Antwerpen 1952, passim; id., *Christus sacrament van de Godsontmoeting*, Bilthoven 1961[5].
[24]) De uitwerking hiervan en aanvullingen hierbij worden vanzelfsprekend pas in het laatste hfdst. gegeven.

de mens in de wereld[25]). Godsdienstigheid en gebed zijn, zoals Fries zich uitdrukt, dan de relatie van de mens op de „Wesens-, Existenz- und Sinngrund seiner selbst"[26]). Het is dus evident, dat beide wezenlijk tot de mens als zodanig behoren; dat ze een radikale wezensrelatie en een existentiale van de mens zijn, waarvan de beleving de mens tot zijn hoogste statuur brengt (en dus geen zelfontvreemding kan zijn). Zij omvatten de mens dan in zijn individualiteit en in zijn essentieel betrokken-zijn op de gemeenschap, in zijn bestaan als geïnkarneerde vrijheid, met alle konsekwenties vandien betreffende beleving en expressie van de hierdoor bepaalde verhouding tot God, mens en wereld. In dit grote geheel staat de dankende lofprijzing, die voortkomt uit een gedenken van de weldaden die de God en Vader in Christus en door de Heilige Geest heeft bewezen; zij is echter voor de mens op aarde nauw verbonden met het vragen om de voortzetting van Gods heilswerk[27]).

Dat er een kontinue lijn loopt van de vroeg-christelijke traditie tot in de theologie van de middeleeuwse scholastiek over het gebed, kan nog aldus worden geïllustreerd[28]).
In de *Regel van Benedictus* vinden we de bekende aansporing: „ut mens nostra concordet voci nostrae"[29]). In dezelfde richting gaat evident een tekst van Isidorus in diens Regel: „Hoc meditetur corde quod psallitur ore"[30]). Dergelijke gedachtegang komt naar voren in verschillende geschriften uit de patristiek en uit de middeleeuwen[31]).
In een van de brieven van Franciscus van Assisi daarentegen worden we gekonfronteerd met een formulering die in tegengesteide richting schijnt te gaan, namelijk: „ut vox concordet menti, mens vero concordet cum Deo"[32]).
Tot in de twintigste eeuw toe hebben zeer vele auteurs een tegenstelling gezien tussen beide kategorieën van uitspraken. Men heeft daarbij echter te weinig oog gehad voor het historische milieu en voor de onmiddellijke kontekst waarin de verschillende zinsneden voorkomen. Hiertegenover heeft, naar het ons voorkomt, De Boer overtuigend aangetoond dat alle teksten „concordent avec l'attention uniforme et traditionnelle durant les onze premiers siècles de l'Église"[33]). Voor wat betreft het tekstueel verschil tussen de versies van Benedictus en Franciscus diene men volgens hem te bedenken, dat in de periode

---

25) *S.T.* I, q. 1, a. 2.
26) *Religion,* 430.
27) Zie bijv. *S.T.* II-II, q. 81, a. 7; q. 83, a. 12; en eigenlijk heel het traktaat van q. 81-100.
28) De gegevens in de volgende uiteenzetting steunen grotendeels op de gedetailleerde analyses van B. de Boer, *La soi-disant opposition de saint François d'Assise à saint Benoît,* in : Études francisc. 8 (1957) 181-194; 9 (1958) 57-68; *L'attention dans la prière chez S. Thomas d'Aquin,* in : Rev. Thom. 68 (1960) 100-117. — Verder werd i.h. bijz. gebruik gemaakt van J. Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age.* L'amour des lettres et le désir de Dieu, Paris 1963².
29) 19, 7.
30) C. 7; PL 103, 562 D.
31) Zie hiervoor de Boer, *La soi-disant opposition* ... I, 182-188.
32) *Ep. 2a; S. Franciscus Assisiensis, Opuscula,* Quaracchi 1941, p. 105/6.
33) *La soi-disant opposition* ... I, 189.

die tussen het ontstaan van deze versies in ligt heel het geestelijk klimaat een grondige verandering heeft ondergaan. De vroomheid was meer subjektief van aard geworden. In de tijd waarin de Regel van Benedictus ontstond, bevond zich het „divinum officium" in volle ontwikkeling. Het is dus allerminst verwonderlijk, dat men zich aan de liturgische tekst wilde houden: „mens concordet *voci nostre*". In de tijd van Franciscus gold de aandacht van de spiritualiteit vooral de meditatie. Voor zo'n meditatie is het belangrijk, dat „vox concordet menti, mens vero concordet cum Deo" [34]). Er is dus geen tegenstelling tussen de *bedoeling* van beiderlei uitspraken, zoals er evenmin tegenstelling is omtrent de voorkeur voor het meditatieve tegenover de openbare cultus. De Boer vat dit aldus bondig samen:

> „À son origine, la méditation n'avait pas en vue de réagir contre la liturgie; dès leurs débuts, les exercices méditatifs surgissaient à côté des offices liturgiques. Il est vrai que l'insuffisance de la liturgie favorisait le mouvement méditatif, de sorte que l'esprit méditatif allait bientôt supplanter la liturgie, mais les protubérances ne prouvent jamais que le tronc n'a pas le droit de vivre" [35]).

Een studie van de verschillende teksten afzonderlijk en een vergelijking van deze onderling tonen aan, dat de versies uit de oudheid werden geïnterpreteerd volgens de geestesgesteldheid van de twaalfde en dertiende eeuw en dat de voorkeur voor het meditatie-element broederlijk kon samengaan met ijver voor het „divinum officium". Als Adam de Kartuizer bijvoorbeeld schrijft: „concordet vox tua cum mente tua" [36]), vermengt hij deze zinsnede met meerdere varianten van de *Regula Augustini* en meent hij slechts in weer een andere nuance dezelfde beginselen te leren als die welke in deze Regel te vinden zijn, waarin het heet: „Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore" [37]). Zo ook heeft Franciscus in zijn versie slechts een variatie gezien van die van de *Regula Benedicti* en heeft hij hetzelfde naar voren willen brengen als deze Regel.
Dit brengt ons als vanzelf tot de vraag, of ook Thomas' leer over de aandacht bij het gebed overeenkomt met die over „l'attention uniforme et traditionnelle durant les onze premiers siècles de l'Église" [38]). Volgens meerdere auteurs namelijk zou hij drie vormen van aandacht bij het bidden hebben onderscheiden: de „attentio ad verba", de „attentio ad sensum verborum" en de „attentio ad finem orationis". De laatste van deze drie vormen zou een soort „dubbele aandacht" zijn, d.w.z. een aandacht die zich ook zou kunnen richten op een andere

---

[34]) Hierbij moeten we bedenken, dat ook in de vroege M.E. ons tegenwoordige onderscheid tussen „mondgebed" en „inwendig gebed" minstens niet dezelfde betekenis heeft noch als zo belangrijk wordt beschouwd als in de tijden daarna. Alle gebed is mondgebed, omdat het woorden veronderstelt die in Gods tegenwoordigheid worden uitgesproken; het is mentaal gebed, omdat het slechts gebed is als de geest zijn innerlijke houding in die woorden uitdrukt.
[35]) *La soi-disant opposition* ... II, 64.
[36]) *De quadripartito exercitio cellae*, 35; PL 153, 878.
[37]) PL 33, 960; 103, 1214. Variant van „in ore": „in voce".
[38]) Zie aantekening 33.

gedachte dan die van het gebed. Deze interpretatie vinden we reeds bij GERSON († 1429) [39]) en bij CAJETANUS († 1534) [40]).

We keren hiermee terug naar de reeds besproken q. 83 van *S.T.* II-II. In art. 13 daarvan spreekt THOMAS over de „triplex attentio" die bij de „oratio vocalis" kan worden aangewend [41]). De derde door hem genoemde aandacht is gericht „op het doel van het gebed, namelijk op God en op de aangelegenheid waarvoor wordt gebeden" [42]). De dubbele referentie „ad Deum" en „ad rem" herinnert onmiddellijk aan de uitdrukkingen uit *In IV Sent.*: „necessitas pro qua petitur", „Deus qui rogatur" [43]). In dit laatste werk echter wordt er „et alia huiusmodi" aan toegevoegd; de daar genoemde voorbeelden worden dus gegeven als min of meer los staande van elkaar. In de *S.T.* echter vormen ze één geheel. Er wordt aan het „ad Deum, et ad rem" toegevoegd:

> „soms treedt deze gerichtheid, waardoor de geest zich naar God toe keert, zo ver buiten haar oevers, dat de geest zelfs al het andere vergeet, zo zegt Hugo van Sint-Viktor" [44]).

De eenheid tussen het „ad Deum" en het „ad rem" kan dus soms, d.i. bij wijze van uitzondering, worden verbroken; maar het gaat hier blijkbaar niet over de gewóne gang van zaken. Het „finis orationis" van de derde soort aandacht omvat dus twee „intentiones", waarvan de ene op God en de andere op het objekt van het gebed is gericht; maar beide worden tot eenheid gebracht door een en dezelfde geestelijke gang, namelijk het naderen tot God om hem iets te vragen. Zonder tot in details genoemde passage te bespreken, kunnen we toch in elk geval het volgende stellen. Wanneer men zou aannemen dat THOMAS hier de „dubbele aandacht" zou leren, isoleert men ten onrechte de uitdrukking „ad Deum". De scheiding tussen „ad Deum" en „ad rem" wordt door hem slechts geduld als iets dat bij wijze van uitzondering („quandoque", „soms") kan voorkomen. Als THOMAS werkelijk de „dubbele aandacht" zou leren, zou de gegeven driedeling niet adekwaat zijn. Het objekt van de aandacht is immers in de twee eerste soorten van aandacht op de tekst gericht [45]); in de derde soort zouden dan daarentegen de eigen gedachten van degene die bidt het objekt zijn. Tenslotte is het aannemen van een leer over de „dubbele aandacht" in de *S.T.* niet

---

[39]) J. Gerson, *Opera*, ed. Richer, Parisiis 1606, vol. I, pars II : *Opusculum de sollicitudine ecclesiasticorum*, part. 62, c. 451. Vgl. P. Glorieux, *L'activité littéraire de Gerson à Lyon.* Correspondance inédite avec la Grande-Chartreuse, in : RTAM 18 (1951) 238-307, vnml. 248.

[40]) Cajetanus, *In IIam-IIae*, Antwerpiae 1576, p. 292.

[41]) Vgl. m.n. *In IV Sent.*, d. 15, q. 4, a. 2, q. 1a, 4, 5; *I ad Cor.*, c. 14, lect. 3. Voor bespreking van deze teksten zij verwezen naar de Boer, *L'attention* ..., 106-113. — We bespreken hier slechts de tekst uit *S.T.* II-II, omdat hier het eindpunt van Thomas' leer over het gebed te vinden is.

[42]) „ad finem orationis, scilicet ad Deum, et ad rem pro qua oratur"; *l.c.*, corp.

[43]) *In IV Sent.*, l.c.

[44]) „quandoque in tantum abundat haec intentio qua mens fertur in Deum, ut etiam aliorum omnium mens obliviscatur sicut dicit Hugo de Sancto Victore". — Thomas' „aliorum omnium ... obliviscatur" is een amplifikatie van Hugo's „petitionis obliviscatur" (*De modo orandi*, c. 2; PL 176, 980 A).

[45]) „una quidem, qua attenditur ad verba ne aliquis in eis erret ; secunda, qua attenditur ad sensum verborum".

te verenigen met het feit dat THOMAS in het besproken artikel met graagte het voorschrift uit de *Regel van Augustinus* blijkt aan te halen:

> „Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore" [46]).

Ook hier blijkt, dat hij uitdrukkelijk in de traditie wil staan [47]). Men vindt bij hem zelfs geen toespeling op het feit, dat reeds in zijn tijd sommige auteurs de „dubbele aandacht" bij het gebed leerden [48]). Dit stilzwijgen hierover zou men zelfs kunnen uitleggen als een verwerpen van een dergelijke stellingname. Het in de *Regel van Augustinus*, de *Regel van Benedictus* en zoveel andere dokumenten vervatte princiep dat tot in de twaalfde en dertiende eeuw doorwerkte, had voor hem niets van zijn geldingskracht verloren: geest en lippen moeten één zijn in het gebed.
Tenslotte zij hier nog het volgende opgemerkt. Bij de bespreking van het thema van de dankende lofprijzing in de mystieke traditie noemden we GERTRUDIS VAN HELFTA als voorbeeld van iemand uit de dertiende eeuw, in wie de intieme band tussen de geest van de openbare cultus en het innerlijk gebedsleven naar voren komt [49]). Wat daar werd gezegd, kan met alle recht op THOMAS VAN AQUINE worden toegepast. Men zou het met LEMONNYER aldus kunnen uitdrukken:

> „Le culte ecclésiastique et le sacrifice de la messe, qui en est le sommet, l'ensemble de la liturgie sacramentaire qui trouve sa consommation dans l'Eucharistie, constituent le cadre par excellence et le milieu sacré où s'accomplissent, pour saint Thomas, les oeuvres de la vie contemplative" [50]).

Over de franciskaanse leraar van het geestelijk leven BONAVENTURA — het verschil van diens benaderingswijze met die van THOMAS springt al direkt in het oog — dienen in het bestek van dit onderzoek althans enkele notities te worden gemaakt. Deze aantekeningen betreffen voornamelijk de voor ons onderwerp belangrijke geschriften over de opgang naar God, namelijk het *Itinerarium mentis ad Deum* en *De triplici via*.
Over eerstgenoemd opusculum schrijft de grote theoloog M. SCHEEBEN:

> „Es ist ein wahres Juwehlenkästlein, welches, mit jedem Worte eine grosse Frage lösend und die Entwickelung des theologischen Wissens aus den obersten Grundsätzen des Glaubens in der gedrängtesten und anschaulichsten Weise darstellend, recht eigentlich die Quintessenz der damaligen Theologie enthält" [51]).

---

[46]) *L.c.*, ad 3.
[47]) We maken hier abstraktie van de elementen in de theologie over het gebed die aan Thomas eigen zijn.
[48]) Wellicht vinden we in een aan Eudes Rigaud († 1275) toegeschreven *Quodlibet* de eerste systematische verdediging van de „dubbele aandacht". Vgl. A. van Dijk, *Quaestiones quaedam scholasticae de officio divino . . .*, in : Eph. Lit. 56 (1942) 4/5 en 20-43. — Over andere auteurs uit de XIIe e., zie de Boer, *L'attention . . .*, blz. 100, noot 5.
[49]) Zie in deze studie *De mystieke traditie*, na de inleiding.
[50]) A. Lemonnyer, in : *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique*, éd. de la Revue des jeunes, Paris 1926, p. 531/2.
[51]) *Handbuch der katholischen Dogmatik* I, Freiburg i.Br. 1873, 432.

Ongetwijfeld moet men dit geschrift meer in het bijzonder onder Bonaventura's „opera mystica" rekenen; deze kwalifikatie ontkent echter geenszins zijn theologische en filosofische waarde. Wat de schrijver in genoemd werk als zijn ideaal uitspreekt, beheerst uiteindelijk geheel zijn theologisch denken: hij wil de mens leiden naar de kontemplatie of mystieke beschouwing. In de wijze waarop hij dit doet, blijkt hij in zijn *Itinerarium* — zoals elders — een pendant en de scholastieke representant van de oud-christelijke γνῶσις-leer te zijn: via het denken van zijn voornaamste leermeester Augustinus en van Ps.-Dionysius, sluit zijn theologische reflexie aan bij dat der griekse Vaders als Clemens van Alexandrië en anderen [52]).

Vanuit dit perspektief valt bijzonder licht op de manier waarop Bonaventura in het *Itinerarium* 's mensen opgang tot in God beschouwt. In het eerste hoofdstuk spreekt hij over de verschillende etappes in het opstijgen van de geest naar God en over het speuren van Hem door middel van diens „vestigia" in het heelal [53]). Allereerst dient te worden opgemerkt, dat de auteur van meet af aan benadrukt dat alles gebeurt krachtens Gods genade [54]). In het vervolg van ditzelfde hoofdstuk betoogt hij, dat de mens naar het „primum principium" moet zien, dat op zijn beurt bestaat in „het zich verheugen in God door het kennen van en het brengen van eer aan zijn Majesteit" [55]). Wie tot God wil opstijgen, moet zijn natuurlijke potenties richten

> „naar de herstellende genade, en wel door het gebed; naar de verlichtende gerechtigheid, en wel in de overweging; naar de vervolmakende wijsheid, en dit in de beschouwing" [56]).

We vinden hier duidelijk de drievoudige weg, waarover we later meer expliciet zullen moeten spreken, terug. Hier zij vooral beklemtoond, dat Bonaventura doelbewust alle *scientia* wil oriënteren naar de *sapientia* d.i. de wijsheid in de meest eigenlijke zin, namelijk een opgaan in God zelf in zover dit in de aardse situatie van de mens mogelijk is [57]). Het is in verband met ons onderwerp typerend, dat het hoofdstuk sluit met de konstatering dat het tot de glorie van de mens behoort te kunnen zeggen:

> „Gij hebt mij verheugd door uw daden, Heer, over de werken van uw handen zal ik jubelen (Ps 19/20, 5). Hoe talrijk zijn uw werken, Heer, Gij hebt ze alle met wijsheid gemaakt, de aarde is vol van uw bezit (Ps 103/4, 24)" [58]).

---

[52]) Zie hierover o.m. P. Benno-P. Optatus, s.v. *Bonaventura, H.*, in : Theol. Wb. I, 626-636; lit.-opgave over Bonaventura's leer o.a. bij J. Leclercq, in : *Histoire* ... II, 373, aant. 80.

[53]) „De gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo".

[54]) C. 1, n. 1; vgl. c. 1, n. 8; c. 4; c. 7, n. 6.

[55]) *„laetari in Deo notitia et reverentia Majestatis"* (c. 1, n. 2).

[56]) „ad *gratiam reformandam*, et hoc per orationem ; ad *iustitiam illuminantem*, et hoc in meditatione ; ad *sapientiam perficientem* et hoc in contemplatione". (C. 1, n. 8.)

[57]) Vgl. *In Sent. III*, d. 35, a. 1, q. 1.

[58]) Eigen vert. Lat. tekst : „Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exsultabo. Quam magnificata sunt opera tua, Domine ! omnia in sapientia fecisti, impleta est terra possessione tua". (C. 1, n. 13.)

De auteur eindigt het tweede hoofdstuk, dat handelt over het zien van God in diens sporen in de zintuigelijk waar te nemen wereld, met de volgende beschouwing, die als konklusie van het geheel kan gelden. De onzichtbare God wordt geschouwd door middel van hetgeen door Hem geschapen is en wel zo, dat degenen die dit niet willen waarnemen en aldus weigeren „God in dit alles te leren kennen, te prijzen en te beminnen", niet te verontschuldigen zijn [59]). Degenen die genoemde dingen niet willen doen, willen immers niet worden overgebracht uit de duisternis naar Gods wonderbaar licht (vgl. 1 Kor 15, 57). Wij moeten daarentegen God loven en danken door Jesus Christus, die ons uit het donker heeft geroepen tot zijn wonderbaar licht [60]). Dergelijke motieven keren voortdurend in Bonaventura's uiteenzetting terug. Zo zegt hij elders in hetzelfde werk, dat de beschouwing van het eeuwige licht de „sapientes" tot bewondering opvoert [61]) en dat de ziel tot „mentales excessus" wordt gedisponeerd „door toewijding, bewondering en jubel" [62]). Wanneer tenslotte geheel de verhandeling tot haar hoogtepunt komt en de mystieke extase wordt beschreven [63]), eindigt het betreffende hoofdstuk en daarmee geheel het geschrift met de oproep om met David uit te jubelen (*exsultari*):

> „Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum. Benedictus Dominus in aeternum, et dicet omnis populus: Fiat, fiat. Amen" [64]).

In elk geval is het duidelijk, dat in geheel het *Itinerarium* van deze „vorst der mystieken", zoals Leo XIII hem eens genoemd heeft, als hoogste doel van het streven naar de ware wijsheid dit wordt gesteld: het delen in het leven van God, de beschouwing in de rust van de tot extase gebrachte liefde. Het element van de lofprijzing wordt hierbij telkens juist dan uitdrukkelijk naar voren gehaald, als er sprake is van een klimax in de beschrijving van het steeds intenser opgaan in God.
Deze „ascensio in Deum" wordt nog beschreven in *De triplici via*, welk opusculum door J.-F. Bonnefoy terecht de „somme bonaventurienne de théologie mystique" wordt genoemd [65]). De hier geschilderde drievoudige weg van de *purgatio*, de *illuminatio* en de *perfectio* (of: *unio*) zal klassiek blijven in de latere literatuur over het geestelijk leven [66]). Er is hier niet zozeer sprake van

---

[59]) „Deum in his omnibus cognoscere, benedicere et amare", met verwijz. naar Ro 1, 20; c. 2, n. 13.
[60]) *Ibid.* Bonaventura citeert hier, in kombinatie met 1 Kor 15, 57, 1 Pt 2, 9.
[61]) C. 3, n. 7.
[62]) „per *devotionem, admirationem* et *exsultationem*"; c. 4, n. 3, met verwijz. naar Cant 3, 6.
[63]) C. 7: „De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affactu totaliter in Deum per excessum transeunte".
[64]) C. 7, n. 6. De tekst is samengesteld uit Ps 72/3, 26 en 105/6, 48. We zien hier af van een vert., enerzijds om het lat. citaat meer direkt te laten spreken en anderzijds omdat er enkele afwijkingen t.o.v. de hebr. grondtekst in voorkomen.
[65]) Titel van het kommentaar op dit geschriftje (Paris 1934). Vgl. hierbij *Saint Bonaventura, Les trois voies de la vie spirituelle*, ed. J.-F. Bonnefoy, Paris 1945, vnml. p. 9-53 (inl.).
[66]) Ze wordt geïnsinueerd in : Ps.-Dionys., *De cael. Hier.* 3, 2; 7, 3; 9, 2; 10.

elkaar opvolgende etappes, maar veeleer van verschillende aspekten die men in het ene proces kan onderscheiden. LECLERCQ formuleert het kort en bondig:

> „Toujours, l'activité propre à chacune d'elles (nl. de drie „voies") reste concomitante à celle des autres, quoique dans une proportion variable" [67]).

De zuivering, zo betoogt BONAVENTURA, leidt tot de innerlijke vrede, de verlichting tot de waarheid, de volmaaktheid tenslotte tot de caritas [68]). De beoefening van de meditatie [69]), het gebed [70]) en de kontemplatie [71]) is de trap waarlangs men naar God opstijgt [72]). De voltooiing bestaat in een experimentele kennis, een zich bewust worden van Gods tegenwoordigheid, dat tegelijk wijsheid en liefde is, een beschouwing die in het ondermaanse geen onmiddellijke kennis is maar in het hiernamaals de volmaakte „beatitudo" wordt [73]).
Bij dit alles kunnen we in het kader van ons onderzoek volgende kanttekeningen maken. In de verhandeling over het gebed (*oratio*) gaat de schrijver uit van de fundamentele behoeftigheid. Hij onderscheidt in het gebed achtereenvolgens 's mensen bekennen van zijn miserie, het afsmeken van Gods goedheid en het betuigen van eredienst („latria") [74]). Deze driedeling kan min of meer als parallel aan die van zuivering-verlichting-volmaaktheid worden beschouwd en vertoont in deze zin eenzelfde groei naar een hoogtepunt. Tekenend voor de bijzondere waarde die de auteur aan de „latria" toekent, is volgende passage:

> „Het betuigen van eredienst dient, om welk motief men God ook aanbidt, drie kondities te verwezenlijken. Allereerst moet ons hart zich neerwerpen voor Gods majesteit en Hem aanbidden met diepe eerbied, teneinde genade te vinden in zijn ogen; vervolgens moet het zich verruimen tot liefde van welwillendheid en tot dankzegging; tenslotte moet het zich verheffen tot liefde van behagen en tot een gesprek over en weer als tussen Bruidegom en bruid zoals de Heilige Geest dat in het Hooglied voorhoudt; als het op de juiste wijze geschiedt, brengt dit onderhoud zo'n wonderbare vreugdevolle jubel voort, dat het de ziel in extase voert en haar doet zeggen: 'Het is goed dat wij hier zijn' (Mt 17, 4). Alleen hier moet ons gebed eindigen, en we mogen niet ophouden te bidden voordat we binnengaan in het bewonderenswaardige heiligdom tot in het huis van God waarin men de jubelklank hoort van een feestvierende (menigte) (vgl. Ps 41/2, 5)" [75]).

---

[67]) J. Leclercq, in : *Histoire* ... II, 374; vgl. hierbij de kontekst : p. 370-377.
[68]) Prologus, n. 1.
[69]) C. 1.
[70]) C. 2.
[71]) C. 3.
[72]) Merk de parallel op tussen de hier geboden driedeling enerzijds en de drie aspekten van zuivering, verlichting en volmaaktheid in de ene weg naar God toe anderzijds.
[73]) Zie m.n. c. 3, n. 13.
[74]) Zie c. 2, resp. n. 2, 3 en 4-8.
[75]) „*Exhibitio latriae,* ex quacumque gratia Deus colatur, debet habere tria. Primo enim ob gratiam impetrandam cor nostrum debet *incurvari* ad Dei reverentiam et adorationem ; secundo debet *dilatari* ad benevolentiam et gratiarum actionem ; tertio debet *elevari* ad complacentiam et mutuam allocutionem, quae est Sponsi et sponsas, quam docet Spiritus

In deze kontekst over het gebed wordt het primaat van de liefde — het geschrift *De triplici via* wordt ook wel *Incendium amoris* genoemd — blijkbaar allerminst beschouwd als los staande van de lofprijzing. Men kan zelfs zeggen, dat juist in de beschrijving van het extatische der liefde — de auteur gebruikt hier het woord ex-cessus — het aspekt van de dankende lofprijzing aan het licht treedt en zelfs expliciet wordt uitgedrukt. Dit gebeurt in nauw verband met het aangeven van het groeiproces van de „amor concupiscentiae" naar de „amor benevolentiae" en de „amor complacentiae" [76]). Juist daar waar Bonaventura de liefde schetst als een uit zichzelf treden omwille van de ander en als haar laatste voltooiing bereikend in het genot dat de mens ondervindt wanneer hij in het bezit is van hetgeen hij bemint, wordt de „cultus latriae" volgens hem een bewonderend, vreugdevol en dankend lofprijzen [77]). Deze idee wordt in meerdere nummers tot in details uitgewerkt [78]). Wanneer de schrijver in het hoofdstuk over de beschouwing de verschillende graden bespreekt die tot de vrede, de waarheid en de liefde in hun meest volmaakte vorm leiden [79]), zijn termen en uitdrukkingen die de lofprijzing in haar diverse facetten tekenen eveneens schering en inslag.

Merken we na al deze notities over Bonaventura tenslotte nog op, dat hij, in navolging van Bernardus, de ps.-dionysiaanse theocentrische opvatting over het christelijk leven heeft getemperd door een konsekwent doorgevoerd christocentrisme. Zijn oeuvre betekent ook hierin een van de belangrijke schakels die de monastieke spiritualiteit van een Bernardus verbindt met die van De Navolging en die van De Bérulle en diens school [80]), maar de eerste bron is vooral Augustinus uit wiens werken Bonaventura zeer veel heeft geput. Een traditie als die van zijn Orde zou de lijn van deze auteur doorzetten. Men denke hier aan de klemtoon die in het scotisme ligt op Christus als aanbidder van de Vader. Met alle kritiek die men kan hebben op de spekulatieve theologie van Scotus en zijn navolgers, blijft staan dat in bovengenoemde nadruk als zodanig een diep aanvoelen omtrent het „Deus sitit sitiri" verdiskonteerd ligt. In dit licht kan men een passage beschouwen uit een rondschrijven dat de minister generalis L. Bello aan zijn medebroeders-franciskanen voorlegde:

> „Christus wordt, als degene die de verheven Drieëenheid op de hoogste wijze aanbidt en verheerlijkt, voorbestemd krachtens de onuitsprekelijke liefde die voortkomt uit het Allerheiligst Hart" [81]).

---

sanctus in Canticis ; in qua, si recto ordine fiat, mira est exsultatio et iubilatio, adeo ut ducat animam in excessum et faciat eam dicere : 'Bonum est nos hic esse'. Et hic debet oratio nostra terminari, nec ante debet desistere, donec 'ingrediatur locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei', ubi 'in voce exsultationis sonus' est 'epulantis' ". (C. 2, 4.)

[76]) Over deze graden in de liefde, vgl. bijv. *In Sent. I*, d. 17, p. 1, a. 1, q. 2.

[77]) Over *latria* bij Bonaventura, vgl. overigens blz. 186 van deze studie.

[78]) C. 2, n. 5-8.

[79]) C. 3, resp. n. 2, 3-5 en 6/7.

[80]) Over dit laatste, zie bijv. J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique* (1575-1611), Paris 1952, 48. Deze auteur onderschrijft hier de these van E. Gilson.

[81]) „Praedestinatur Christus, uti summus adorator et glorificator almae Trinitatis, ratione ineffabilis ex Sacratissimo Corde procedentis dilectionis". (*De universali Christi Primatu atque Regalitate*, in : Acta Ordinis Minoris 52 (1933) 294.)

Zelfs wanneer theologie en beoefening van geestelijk leven in de eeuwen na THOMAS en BONAVENTURA zich steeds meer van elkaar verwijderen, zal deze in menig opzicht zo noodlottige ontwikkeling de feeling omtrent de bijzondere plaats van de dankende lofprijzing niet verloren doen gaan.

2

MIDDELEEUWS "SENTIMENT RELIGIEUX" UITGEZUIVERD EN DOORWERKEND

Ter inleiding tot het nu volgende overzicht diene een woord van VAN DE POL:

> „De reformatie is allereerst ontstaan uit een innerlijke crisis in het geestelijk leven, een crisis in de wijze, waarop de verhouding tot God wordt gezien en beleefd" [1]).

Waarin deze geestelijke krisis konkreet bestaat, is moeilijk op een min of meer adekwate manier te omschrijven. Het lijkt in elk geval noodzakelijk, althans enkele karakteristieken van de geestelijke atmosfeer van de zestiende eeuw in herinnering te roepen.
De godsdienstige reformatie is, naar het ons voorkomt, aanvankelijk een aangelegenheid van intellektuelen, die echter — dit vraagt inderdaad alle nadruk — een sterk existentieel karakter draagt. Er is tevens onrust op maatschappelijk gebied, die godsdienstige vormen aanneemt [2]).
In het geestelijk leven van die tijd kunnen twee tendenzen als kenmerkend worden aangewezen. Allereerst wil men terug naar het authentieke, hetgeen zich uit in een nieuwe belangstelling voor bijbel en kerkvaders. Men heeft ook interesse voor de „schone letteren", waarmee de belangstelling voor bijbel en patristiek — van deze laatste wordt vooral AUGUSTINUS bestudeerd — in nauw verband staat. Deze reflexie op Schrift en Vaders door het vrome humanisme heeft zijn vertegenwoordigers in figuren als ERASMUS, FABER STAPULENSIS en — althans in diens laatste jaren — CAJETANUS. Ook de tendenzen van de reformatoren steunen op een hernieuwde studie van de gegevens uit Schrift en patristiek. — Daarnaast echter blijven invloeden van traditionele theologie zoals die in feite is uitgegroeid en van een beweging als de Moderne Devotie onmiskenbaar doorwerken: per slot van rekening zijn reformatie en contra-reformatie een uitgezuiverd voortgaan van de middeleeuwse tradities.

Juist in verband met het onderwerp van deze studie over het gebed als lofprijzing stelt zich hier het probleem van de „laat-middeleeuwse mistoestanden" in het godsdienstig leven en in de expressie daarvan in de openbare cultus. Wie ook maar enigszins objektief de literatuur uit de late middeleeuwen hieromtrent bestudeert, moet erkennen dat er in die tijd een ongewoon bloeiend en alles doordringend godsdienstig leven van vaak grote diepte en innigheid bestond. Daartegenover echter is ongetwijfeld evenzeer het feit vast te stellen, dat er talloze en diep-ingewortelde misbruiken waren en dat juist in de veelvoud van het laat-middeleeuwse cultuswezen de oorzaken of minstens de aanleidingen tot een verval zichtbaar worden [3]). Maar we mogen daarbij niet uit het oog ver-

---

[1]) W. van de Pol, *Het wereldprotestantsme*, Roermond-Maaseik 1956, 19. Dergelijke uitspraken van dezelfde schrijver in diens *Het einde van het conventionele christendom*, Roermond-Maaseik 1966, passim. — Hier zij echter reeds opgemerkt, dat het „op de basis van de nieuw-verworven inzichten en overtuigingen ten aanzien van het Evangelie en de Kerk" een sourdine behoeft. Immers, zoals Bouman konstateert: „De eerste reformatoren, die uit een alleszins verklaarbare, hoewel onjuiste reactie op de liturgische practijk van hun tijd het bestaande kerkgebruik door een voor velen doorzichtige liturgie vervingen, hebben zich daarbij beroepen op de cultische practijk van een geïdealiseerde voortijd" (in: *Levende Zielzorg*, 162). Vgl. hierbij reeds eerder gemaakte opmerkingen in en het vervolg van dit onderzoek.
[2]) Men denke bijv. aan Boerenoorlog en Wederdopers.
[3]) Vgl. hetgeen in standaardwerken van auteurs als A. Franz, J. Jungmann en G. Dix

liezen, dat er ook vóór de reformatie pogingen werden gedaan om de beleving van de cultus te zuiveren en meer in het middelpunt te plaatsen [4]). De middeleeuwse mystiek, de Moderne Devotie, de door een religieus humanisme geïnspireerde denkers binnen de kerk hebben — we wezen er vroeger reeds op — ook in dit punt invloed uitgeoefend [5]). Tot een bevredigende hervorming in dit opzicht hebben dergelijke stromingen echter in feite niet geleid. De reformatie heeft hier slechts een gedeeltelijke, problematische en in eigenlijke zin „fragwürdige" verandering gebracht. Men kan zelfs zeggen, dat juist door de reformatie bepaalde ontwikkelingen naar een zuiverder zicht op de zin en de plaats van de dankende lofprijzing werden geblokkeerd. Pas in onze dagen komt een beweging echt op gang, die zo eklatant herinnert aan bemoeienissen welke meer dan vierhonderd jaar geleden reeds werden ondernomen doch niet genoeg kracht hadden om door te breken.
Tegen deze achtergrond worden in de volgende bladzijden reformatie en contrareformatie, nieuwere typen en symptomen, de groei naar de huidige liturgische beweging en het thema van de lofprijzing Gods in de kerkelijke dokumenten omtrent de liturgie van 1903 tot 1963 getekend.

---

hierover wordt gezegd. — Voor wat betreft deze konstatering, vgl. m.n. H. Meyer, *Luther und die Messe*. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Messwesen des späten Mittelalters (Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien 11), Paderborn 1965, passim, vnml. 14/5. Vgl. hierbij ook P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Rom 1967, passim.

[4]) Men denke bijv. aan de veelzijdige arbeid van Nikolaas v. Cusa (1401-'64). Voor uitvoerige bibliografie, zie o.m.: *Mitt. u. Forschungsbeitr. der Cusanus-Gesellsch.* 1 (1961), passim.

[5]) Vgl. hierover en over hetgeen volgt o.m. Meyer, *Luther und die Messe*, 15.

Reformatie en contra-reformatie

Bij de studie van MARTIN LUTHER — zoals overigens bij die van de reformatie in het algemeen — is, naar het ons voorkomt, het hoofdstuk „cultus" vaak tezeer verwaarloosd. Een feit is immers, dat hij zich onvermoeid inzette voor een eredienst die gezuiverd zou zijn van overwoekeringen en die gemeengoed zou worden van heel het gelovige volk. Dit „Anliegen" neemt in geheel zijn werk een overwegende plaats in. Wat VAN DE POL schrijft omtrent de band tussen reformatie en interesse voor een op het wezen gerichte eredienst, is ongetwijfeld allereerst op LUTHER zelf van toepassing en verdient alle aandacht:

> „Er is geen sprake van, dat de Reformatie de liturgie beschouwd zou hebben als een 'quantité négligeable' ... De zestiende-eeuwse hervormers en de hervormde kerken hebben grote aandacht gehad voor het vraagstuk van de liturgie, d.w.z. voor het doel en de inrichting van de kerkdienst. Het is zelfs niet overdreven, als men beweert, dat de Reformatie voor een goed deel juist een liturgische beweging is geweest, een beweging tot herziening en vernieuwing van de kerkdienst op de basis van de nieuw-verworven inzichten en overtuigingen ten aanzien van het Evangelie en de Kerk" [1]).

Karakteristiek is, in dit perspektief gezien, LUTHERS houding ten opzichte van de Mis als offer. In zijn *Formula Missae* (1523) wijst hij het offerkarakter van de eucharistieviering scherp af [2]). In 1517-'18 had hij in zijn kolleges over de Brief aan de Hebreeën de Mis nog als een offer beschouwd [3]). In 1519 echter ontkent hij het offerkarakter van de Mis [4]). In het voorjaar van 1520 wijst hij in zijn *Sermon von den guten Werken* de Mis als goed werk af en wil hij ze beschouwd zien als „testament" [5]). In de zomer van datzelfde jaar verschijnt zijn *Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe* [6]). In dit werk ontwikkelt LUTHER uitvoerig zijn opvatting over de Mis als „testament". Christus, zo betoogt hij, is de Testator, die ons als testament de toezegging van de zondenvergeving (in de instellingswoorden) achterlaat en dit testament, waarvan wij de erfgenamen zijn, met zijn Lichaam en Bloed be-

---

[1]) W. van de Pol, *Het Getuigenis van de Reformatie*, Roermond-Maaseik 1960, 226/7.
[2]) *M. Luther, Werke.* Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883 ff, Bd. 12, S. 211; afgekort: WA 12, 211. — Over het thema *Luther en eucharistie*, zie: Y. Brilioth, *Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic*, London (SPCK) 1961[6], 94-144, vnml. 94-110 (Luthers leer over de eucharistie) en 110-130 (Luthers eucharistische formulieren); Meyer, *Luther und die Messe*, passim; W. Averbeck, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie* (Konfessionskundl. u. kontrovertheol. Studien 19), Paderborn 1967, vnml. 7-47.
[3]) WA 57, 217/8. — Geheel volgens de laat-middeleeuwse schooltheologie, beschouwt hij het offer van Christus, het hoofd van de kerk, als voorgoed volbracht. Maar Christus' kerk, als geestelijk lichaam, offert zich elke dag waarop ze Christus' offer gedenkt. Het is duidelijk, dat vooral de idee van het mystieke Lichaam Luther had kunnen brengen tot een vruchtbaar ontwikkelen van de kath. theologie over de eucharistie als offer. (Over de eucharistie als een gedenken van Christus' lijden, zie bijv. Luthers *Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi* (1530): WA 30/II, 610.)
[4]) *Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams*; WA 2, 742-758, vnml. 751.
[5]) WA 6, 250/1.
[6]) WA 6, 353-378.

krachtigt als met een zegel [7]). Het belangrijkste in dit testament is volgens hem de toezegging van de zondenvergeving in de „verba institutionis" (of: „verba testamenti") [8]). Hij weet wel, dat in de overgeleverde Misformulieren het woord „offer" voorkomt. Men moet echter, zo zegt hij, scherp onderscheid maken tussen de Mis (testament en sakrament) enerzijds en de door de Vaderen daaraan toegevoegde gebeden en ceremonies anderzijds [9]). Slechts het gebed en het offer van zichzelf der gelovigen, hun gaven, hun loven en danken kan men een „offer" noemen [10]). Deze grondgedachten herhaalt en werkt LUTHER nog meer uit in zijn *De captivitate babylonica* (herfst 1520) [11]). Uit al deze geschriften blijkt duidelijk, dat hij in de Mis wel een „sacrificium laudis" wil zien, niet echter een zoenoffer van de kerk. Dit „sacrificium laudis" nochtans is niet de Mis zelf, maar het offer dat de gelovigen brengen door hun gaven en dankende lofprijzing:

> „Wo man alsso die mess ein opffer hiess vnd vorstundt, were es woll recht. Nit das wir das sacrament opffern, sondern das wir durch vnser loben, beeten vnd opffern yhn reytzen, vrsach geben, das er sich selb fur vns ym hymel vnd vns mit yhm opffer. Als wen ich sprech, ich hett eynem fürsten seynen sun geopffert, sso ich doch nit mehr than hett, den das ich den selben sun bewegt hett, meyn nodt vnd gewerb dem fursten antzutragen vnd des suns zu eynem mittler geprauchte" [12]).

Zo'n offer van lof heeft slechts de algemene betekenis van hetgeen iedere gelovige — in en buiten de viering der eucharistie — aan God brengt, wanneer hij zich in geloof voor God stelt om hem te loven en te prijzen. Men kan het volgens LUTHER toepassen op de eucharistieviering van de gemeente. Maar niemand kan binnentreden in het eens en voor altijd gebrachte offer van Christus, die de enige middelaar is tussen God en mensen.
Na deze meer algemene beschouwing kunnen we in enkele punten nagaan, hoe de dankende lofprijzing met name in de teksten en ceremonies van de viering der eucharistie worden uitgedrukt.
De prefatie wordt door LUTHER, in aansluiting aan de opvatting van zijn tijd, opgevat als een „voorwoord" en niet als het plechtige begin van het eucharistische hooggebed. Reeds in de *Formula Missae* eindigt zij met het „per Christum Dominum nostrum" [13]). Omdat de gebeden van de canon wegvallen, volgt daarop onmiddellijk het verhaal van de instelling met de relatieve bijzin: „Qui pridie quam pateretur ..." [14]). Sanctus en Benedictus worden pas na de

---

[7]) WA 6, 357 vv.
[8]) WA 6, 363.
[9]) WA 6, 367.
[10]) WA 6, 369.
[11]) WA 6, 497-573, vnml. 512-526.
[12]) *Sermon von dem neuen Testament*; WA 6, 369.
[13]) Misschien volgde Luther daarin echter een kath. gebruik. De prefatie werd nl., zoals andere gedeelten van de Mis, in de hoogmissen vaak slechts gedeeltelijk gezongen, ofschoon hiertegen meerdere malen verboden werden uitgevaardigd. — Zie hierover Meyer, *Luther und die Messe*, 175/6, aant. 17.
[14]) WA 12, 212.

„verba testamenti" respektievelijk bij de opheffing gezongen door het koor. In de *Deutsche Messe* van 1526 valt de prefatie tenslotte geheel uit [15]). In plaats van het Sanctus en het Benedictus zingt de gemeente LUTHERS Sanctus „Jesaja dem Propheten ..." [16]). In 1530 echter verklaart hij in zijn vermaning omtrent het sakrament van Christus' Lichaam en Bloed, dat men de prefatie heeft behouden omdat ze „so fein und herrlich vom Loben und Danken gemacht" is [17]). Maar dit hangt wel samen met het feit, dat in Wittenberg, zoals in zovele traditioneel-lutherse centra vóór de dertigjarige oorlog, op zon- en feestdagen tijdens de „hoogmis" de overgeleverde latijnse gezangen werden gezongen [18]); in het algemeen valt de prefatie geheel of gedeeltelijk weg. Op deze manier wordt de „eucharistie"-gedachte nog meer verzwakt dan in de Misviering volgens de katholieke gebruiken. LUTHER ziet in de prefatie blijkbaar niet zozeer de inzet van de eucharistische lofprijzing. Reeds daarom is het te begrijpen dat hij Sanctus en Benedictus scheidt van de prefatie; hij doet dit vooral omdat hij in het Sanctus en Benedictus een door het koor te zingen loflied ziet, terwijl hij bovendien het Benedictus — zoals zijn tijdgenoten — beschouwt als lofprijzing tot de sakramenteel tegenwoordige Christus. Door dit alles is hier de εὐχαριστία-gedachte van de anaforae der christelijke oudheid verduisterd ten gunste van een vroomheid die sterk georiënteerd is op de tegenwoordigheid van Christus door de „verba testamenti" en is zij in reformatorische avondmaalsvieringen bijna geheel verloren gegaan [19]). Hierbij moeten we echter noteren dat op het ogenblik sterk het streven bestaat om de „narratio" weer met een gebedstekst te omgeven.

---

[15]) Ze wordt vervangen door een vermaning omtrent het sakrament der eucharistie.
[16]) WA 19, 95. 99 vv.
[17]) WA 30/II, 614.
[18]) Vgl. Meyer, *Luther und die Messe*, 36-52.
[19]) We mogen hierbij echter niet uit het oog verliezen, dat er ook onder de reformatoren mannen waren die in staat waren om belangrijke komposities te scheppen. Karakteristiek hiervoor is de prefatie uit de door Bucer en Melanchthon vervaardigde *Simplex ac pia deliberatio* — andere benamingen hiervoor zijn : *Consultation* en *Cölnische Reformation* — (1543), waarin na de inleidende dialoog gebeden wordt : „Ja, recht, billich, vnd heilsam ists, das wir dir alle zeit, vnd allenthalben dancksagen, dich loben vnd preisen, O heiliger Vatter, ewiger Gott durch Jesum Christum, vnseren Herrn, Durch den du vns auhs nichten zu deiner bildnuss geschaffen hast, vnd vns deine anderen creaturen zu dienst vnd nutz verordnet, Und da wir durch die sunde Ade von dir abgefallen, deine feind, vnd dadurch dem todt vnd ewiger verdamnus verpflichtet waren, hast du vss deiner grundtlosen barmhertzigkeit vnd unaussprechlichen liebe denselbigen deinen lieben Sohn, dein ewigs wort, in diese welt gesant, vnd wollen mensch geporen werden, der durch sein bitter leiden, Creutz vnd tod vnser sunde bezalet, vns von der sunden vnd gewalt des Teuffels erlöset, vnd durch deinen heiligen Geist, den er vns von dir gesandt, wider zu deiner gnaden vnd kindschaft bracht hatt, Uns auch sein leib vnd blut zu speiss vnd sterke desselbigen newen vnd ewigen lebens, mitgetheilet, vff das wir im glauben vnd vertrawen deiner gnaden vnd liebe, gesterket, Auch in deiner kindschafft vnd neuen geburt zu allen deien gefallen imer wachsen vnd zunemen, Und dich also hie, vnd in ewigkeit, mit allen vnseren worten vnd wercken preisen, erhöhen, vnd dir mit allen deinen heiligen Engeln vnd lieben kinderen ewiglich singen". Daarop volgt onmiddellijk het Sanctus-Benedictus, dat afwisselend door „Cleriken" en volk wordt gezongen (in het duits en in het latijn). [W. Reindell, in : *Leiturgia*. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, hrsg. v. W. Müller-W. Blankenburg, Kassel 1954 ff, Bd. II, S. 500/1.] —

Luther verzet zich scherp tegen de *Canon Missae*[20]), die hij beschouwt als een „cloaca" van louter menselijke toevoegingen die ingaan tegen de trouw aan het Woord Gods. Voldoende is volgens hem het reciteren over brood en beker van de „verba testamenti", die tegelijk een verkondiging van de zondenvergeving zijn. In 1524 en 1525 neemt hij het meest uitvoerig stelling tegen de canon, respektievelijk in zijn „Sermon von der höchsten Gotteslästerung, die die Papisten täglich brauchen, so sie lesen den antichristlichen Canon in ihren Messen"[21]) en in zijn „Von dem Greuel der Stillmesse so man den Canon nennet"[22]). Ook hier blijkt, dat het hem — ook hierin staat hij volop in de opvattingen van zijn tijd — onbekend is dat de canon een verchristelijking van de joodse Beraka is. Wat katholieke theologen reeds als „ornatus" hebben betiteld, laat hij als „mensenwerk" wegvallen. Zo heeft de dogmatische positie van de westerse theologie van de middeleeuwen zich in de cultuele expressie bij Luther veel sterker uitgewerkt dan ooit tevoren in de geschiedenis van de romeinse liturgie[23]). Het romeinse missaal behield in de canon vele gebeden die meer of minder duidelijk vroeg-christelijk erfgoed bevatten; vooral behield het de eenheid van het eucharistisch hooggebed. Luther keerde uiteindelijk niet terug naar de oorspronkelijke visie op de eucharistie als dankende lofprijzing. Schmidt-Laubers konstatering is daarom juist: „So ging die lutherische Liturgik paradoxerweise den Weg Roms liturgisch zu Ende"[24]).
De dankende lofprijzing komt ongetwijfeld op indrukwekkende wijze naar voren in de gezangen bij de kommunie. We noemen hier met name het Agnus Dei, dat in de *Deutsche Messe* wordt aangegeven als te zingen bij het toereiken van de kelk[25]). Men denkt hier onwillekeurig aan Luthers „Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi" van 1530, waar hij zegt,

> „das viel gesang jnn der Messe so fein und herrlich vom dancken und loben gemacht und bis her blieben ist, als das Gloria in excelsis ... Das Agnus Dei, In welchen stücken findestu nichts vom opffer, Sondern eitel lob und danck. Darumb wir sie auch jnn unser Messen

---

Deze prefatie is een echt εὐχαριστία-gebed en vermijdt bovendien de eenzijdige middeleeuwse toespitsing op de in de Mis tegenwoordig-komende Christus als voorwerp van lof en dank. (Zie Meyer, *Luther und die Messe*, blz. 189, aant. 67.)

[20]) Hieronder verstaat hij, zoals gezegd, de canon gelijk die in de middeleeuwse boeken wordt aangegeven — welk gebruik nog doorgaat tot in onze dagen —, nl. als beginnend met „Te igitur".

[21]) WA 15, 764-774.

[22]) WA 18, 22-36. — Hij keert zich in beide preken vooral tegen de offergedachte.

[23]) Men kan in dit verband wijzen op hetgeen in vrijwel geheel de traditie van het BCP wordt gevonden, nl. dat, als brood en wijn bij de kommunie niet toereikend zijn, de bedienaar over een nieuwe hoeveelheid brood en wijn slechts de „words of the institution" uitspreekt. Vgl. hierover o.m. B. Wigan, *The Liturgy on English*, London 1964², 252-254.

[24]) H. Schmidt-Lauber, *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti*. Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des lutherischen Gottesdienstes und seiner Liturgie, Kassel 1957, 146. — Uit genoemde publikatie van reformatorische zijde blijkt, zoals elders in geschriften en praktijk, dat in vele reformatorische kringen de opvatting van de eerste reformatoren over het eucharistisch hooggebed niet meer gedeeld wordt.

[25]) WA 19, 99.

behalten. Und sonderlich dienet das Agnus uber allen gesengen aus der massen wol zum Sacrament, Denn es klerlich daher singet und lobet Christum, das er unser sunde getragen habe, und mit schonen kurtzen worten das Gedechtnis Christi gewaltiglich und lieblich treibt" [26]).

In het algemeen volgt LUTHER met betrekking tot de gezangen bij de kommunie de oude traditie [27]). Een belangrijke vooruitgang tegenover de bestaande gebruiken vinden we in de kommunieliederen, vooral in LUTHERS „Jesus Christus, unser Heiland" en „Gott sei gelobet" [28]). Ten gunste van deze gezangen van lof en dank verdween de verminkte Communio van de romeinse Misliturgie meer en meer. Dit betekent een in nieuwe vorm hervatten van een traditie die in verval was geraakt. De dankende lofprijzing vindt hier een uiting die wortelt in de authentieke traditie der kerk.

We komen hier aan een meer algemeen thema, dat bij de bestudering van LUTHER zeker bijzondere aandacht verdient: het godsdienstig getuigenis, zoals dit uit berijmde psalmen en uit andere gezangen van LUTHER en diens geestverwanten naar voren treedt. Over dit onderwerp bestaat nog veel onzekerheid. In elk geval echter heeft hij een belangrijke inbreng in het reveil van de religieuze zang. In zijn jonge jaren heeft hij een min of meer gedegen opleiding gekregen in zake muziek, zodat hij later vanuit een bepaald niveau kan denken en voorgaan op het gebied van de kerkmuziek. Bovendien is er bij hem een nauwe band tussen geloofsbeleving en muziek zoals die in Gods dienst wordt beoefend. Zijn vernieuwing met betrekking tot het kerklied ligt niet zozeer in het feit dat hij dit in de moedertaal schept; vanaf de tweede helft van de veertiende eeuw immers zijn er bewijzen te vinden, dat dit binnen de latijnse liturgie gebeurde. Dit kon dan zijn naast het latijnse gezang of in plaats daarvan. Het laatste zal wel met meer aarzeling zijn gepraktiseerd dan het eerste. LUTHER echter overwint deze aarzeling volledig en verdedigt in theorie en praktijk het recht van het gezang in de landstaal. We geven hier geen systematisch uitgewerkt beeld van zijn aktiviteit op het gebied van kerkmuziek in tekst en melodie [29]). Het is overigens moeilijk precies te benaderen, in hoever LUTHER

---

[26]) WA 30/II, 614/5.

[27]) Wat het Agnus Dei betreft, volgt hij de middeleeuwse traditie volgens welke dit gezang tijdens het uitreiken van de kommunie werd gezongen ; vgl. o.m. Meyer, *Luther und die Messe*, 324, aant. 17, alwaar ook verwijzingen naar andere lutherse dienstboeken. De kommunie-antifoon werd volgens die middeleeuwse traditie dan pas na de kommunie aangestemd.

[28]) Voor het eerste lied heeft, minstens in de eerste strofe, een latijnse hymne van Johann Hus als voorbeeld gediend ; vgl. *Luthers Geistliche Lieder*, WA 35, 142vv. — Aan de eerste strofe van het tweede lied, die van vóór de reformatie stamt, voegde Luther twee andere toe, waarvoor kommuniegebeden uit de kath. traditie wel als voorbeeld hebben gediend. Voor wat dit laatste betreft, zie J. Smend, *Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe*, Göttingen 1896, 44. 207.

[29]) Zie o.m. W. Nelle, *Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes*, Hamburg 1909; P. Lang, *Music in Western Civilization*, New York 1941, 207 vv.; H.-J. Moser, *Die evangelische Kirchenmusik in Deutschland*, Berlin-Darmstadt 1954, passim ; W. Blankenburg, s.v. *Luther, Martin*, in : MGG VIII (1960), 1334-1346; R. Köhler, *Handbuch zum evangelischen Gesangbuch*, hrsg. v. O. Söhngen-O. Schlisske, I/1 (Die biblischen Quellen

en andere reformatoren met betrekking tot het komponeren van kerkelijke gezangen hét scheppend werk hebben verricht. Er is in de late middeleeuwen zeker een wisselwerking tussen reformatorisch en katholiek pogen op dit gebied, terwijl geput wordt uit voorhanden zijnd materiaal [30]). We dienen echter te wijzen op de invloed die op de vroomheid uitgaat vanuit het in de volkstaal zingen van getijden en van geestelijke gezangen in het algemeen. In dit perspektief kan men met name de invloed van het „lutherse koraal" beschouwen, waarover BOUYER zegt:

> „Ici, à nouveau, les grands thèmes religieux du réformateur ne se présentent guère que sous leurs aspects les plus accordés à l'orthodoxie catholique, et ce que ces chants, d'une langue et d'une musique viriles et largement populaires, ont pu faire pour diffuser une piété assurément évangélique ne saurait être surestimé" [31]).

Het karakteristieke in LUTHERS opvatting over de waarde van de muziek is pas vanuit zijn theologie te onderkennen. Hij beschouwt de muziek als een „locus" die onmiddellijk volgt op de theologie [32]). Omdat de om niets schenken-

---

der Lieder), Göttingen 1965, passim; F. Blume u.a., *Geschichte der evangelischen Kirchenmusik*, Kassel 1965², vnml. 5-27.

[30]) Hier zij, beh. naar de reeds aangeg. lit., verwezen naar M. Dijker, s.v. *Lied*, in: Lit. Wb., 1540-1547, vnml. 1543. (Lit. aangeg. in kol. 1543.)

[31]) L. Bouyer, in: *Histoire* ... III, Paris 1965, 105/6.

[32]) Een reeks vindplaatsen bij Blankenburg, in: MGG VIII, 1339. — Interessant is, in dit perspektief gezien, het gedicht van Johannes Walter: *Lob und Preis der loeblichen Kunst Musica*, Wittemberg 1538, waar het bijv. heet:

„Sie ist mit der Theologi
Zugleich von Gott gegeben hie /
Gott hat die Music fein bedeckt
In der Theologi versteckt /
Er hat sie bei im fried geschmuckt
Das kein der andern ehr verruckt /
Sie sind inn freundschafft nahe verwandt
Das sie fur schwestern wern erkandt /
Wo Gottes wort das herz entzünd
Doselbs die Music bald sich find /
Die Music ist ein himlisch kunst
Sie offenbart des geistes brunst /
Kein kunst auff erd wird ir vergleicht
Aus Gottes Reich sie nimmer weicht /
Die heilge schriefft sie hoch erhebt
Drumb billich sie inn ehren schwebt".

(Facsimile-Neudruck, ed. W. Gurlitt, Kassel 1938, p. 11 van de oorspronkelijke uitgave.) — Men denke hierbij nog aan Luthers: „Primum, si rem ipsam spectes, invenies Musicam esse ab initio mundi inditam seu concreatam creaturis universis, singulis et omnibus" (Psaefatio bij Rhaus' „Symphoniae jucundae"; WA 50, 368); genoemde Walter geeft deze tekst in het duits weer (WA 50, 369) en vertaalt Luthers Praefatio 27 jaar later (1565) in vrije vorm in zijn „Lob und Preis der himmlischen Kunst Musica". — Het is overigens duidelijk dat Luthers opvattingen over de verhouding muziek-geloofsbeleving hun wortels hebben in de laat-middeleeuwse muziekleer. Illustratief is in dit opzicht een tekst van Johannes Tinctoris († 1511), leidinggevend musikoloog in het west-europa van eind XVe e., waarin onder de daar opgesomde 20 werkingen van de muziek als aller-

de genade Gods bij de mens een blij geloof oproept, behoort de muziek als een „nobilis, laeta creatura" tot het christelijk leven en is zij tegenover Satan het „donum divinum ac excellentissimum" dat deze „spiritus tristitiae" verdrijft (*Encomion*). Bij al zijn uitingen over de muziek denkt Luther onwillekeurig slechts of althans vooral aan het zingen en nog meer in het bijzonder aan de zang als vertolking van de Schrift. Blankenburg vat dit alles bondig samen:

> „Gotteslob und Freude des Glaubens sowie Bekenntnis und Verkündigung des Evangeliums sind für Luther unzertrennlich ineinander verwoben" [33]).

Wanneer men de gezangen beschouwt die zeker aan Luther kunnen worden toegeschreven [34]), blijkt inderdaad dat in het geheel van de teksten het thema van de dankende lofprijzing een primaire plaats inneemt. Het „All Ehr und Lob soll Gottes sein", zoals een ongetwijfeld aan Luther toe te schrijven kompositie heet, doordringt deze geestelijke liederen. Hier wordt in alle mogelijke variaties de oerchristelijke gedachte uitgedrukt, dat heel het menselijk bestaan in de wereld van schepping en verlossing puur een geschenk Gods is en als zodanig in lof en dank moet worden aanvaard. Hier wordt zonder eenzijdigheid van systematisering de religieuze intuïtie uitgezongen, die de dankbare erkenning is van het feit dat wij God niet het eerst hebben bemind, maar dat Hij ons heeft liefgehad toen wij het geenszins verdienden en ons heeft gezocht en gered in onze afdwaling. Nauw daarmee verbonden is de smeking, dat men de genade mag ontvangen die in de openbaring van Gods Woord — vooral in het evangelie — alle goeds bewerkt en die vóór alles bestaat in de vergeving der zonden.

Gaat het in de lutherse reformatie meer om *mijn* ervaring en *mijn* beleving, *mijn* ontmoeting met God en om *mijn* heil, dat ik in lof en dank mag en moet aanvaarden, — door Johannes Calvijn (Jean Cauvin) wordt vooral de *glorie Gods* benadrukt. Deze imponerende gedachte van het „soli Deo gloria" — men denkt hier als vanzelf aan Calvijns tijdgenoot Ignatius van Loyola, die enkele jaren na hem in hetzelfde Collège Montigu in Parijs studeerde en deze idee als leidend beginsel voor zijn orde zou nemen — kan men zelfs als hét thema van

---

eerste worden genoemd: de muziek verheugt God, ze verleent meer schoonheid aan de lof Gods, ze vermeerdert de vreugden van de zaligen, ze maakt de strijdende kerk gelijkvormig aan de triomferende kerk, ze bereidt voor tot een goed ontvangen van Gods zegen, ze spoort de geest aan tot vroomheid, ze verdrijft de bedroefdheid, ze maakt het harde gemoed zacht. (*Joh. Tinctoris tractatus de musica*, ed. Ch. de Coussemaker, Lille 1875², p. 524 vv; vgl. daarbij R. Weinmann, *Joh. Tinctoris und sein unbekannter Traktat „De inventione et usu musicae"*, Regensburg 1917.) Verdere gegevens hierover in: Joh. Walter, *Lob und Preis* ..., ed. Gurlitt, p. 1-16.

[33]) MGG VIII, 1340, met verwijzing naar de inleidingen in de Gesangbücher, m.n. WA 31, 141. Vgl. hierbij Luthers bekende woorden waarin hij zegt dat de lofprijzing tot datgene behoort wat de cultische viering konstitueert, nl. „das unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang" (WA 49, 588).

[34]) *Liturgy and Hymns* (Luther's works 53), ed. U. Leupold, Philadelphia 1965, waarin Luthers gezangen en hymnen, met hun muziek, in moderne notatie.

Calvijns theologie en pastoraat beschouwen [35]). Zijn ijver voor Gods eer brengt hem er zelfs toe, alle menselijkheid te vergeten wanneer volgens hem die eer op het spel staat. Zo schrijft Friedrich Heer in zijn boek „Die dritte Kraft": „Es ist unsinnig, die grausame Strafjustiz Genfs in Calvins Tagen mit dem 'Zeitgeist' ... erklären zu wollen. Sie ergibt sich als notwendige Folge aus Calvins Theologie" [36]). In zijn ijver voor Gods eer verbant hij uit de kerken al wat hij als „idool" beschouwt. Zelfs het beroep op de menswording als op een beeld van het onzichtbare vindt bij hem geen genade. Hij legt er alle nadruk op, dat alleen de „gloria Dei" het leven van de gelovigen mag beheersen. De zwakke zijde in Calvijns spiritualiteit ligt vanzelfsprekend in het beschouwen van Gods transcendentie als iets dat de eigenstandige waarde van de mens vernietigt. Anderzijds blijft het evenzeer waar, dat bij deze reformator een diepe bijbelse intuïtie omtrent het leven van de mens als lof en dank aan God haar uitdrukking vindt. Hier vindt men de noodzakelijke tegenhanger van de rechtvaardiging door het geloof: de mens kan niet worden gerechtvaardigd door het geloof in de genade die God ons heeft gebracht in zijn Woord dat „vlees" werd en aan het kruis stierf, tenzij hij zijn gehele leven wijdt aan die goddelijke heerlijkheid die de laatste en volkomen openbaring is van dat Woord [37]). De redding van de mens bestaat niet slechts in het feit dat hij van de boeien der zonde bevrijd en hem het eeuwig geluk beloofd is. Zij betekent vooral, dat de mens tot een leven wordt geleid dat geheel in dienst staat van Gods glorie. Deze heerlijkheid Gods is allereerst Gods vrije genade, die erkend wordt als de enig geldende, de enig goede, de enig werkelijke: hierop is het rechtvaardig-makend geloof gericht. Hieruit vloeit voor de gelovige mens voort, dat hij zich aan niets anders meer kan wegschenken dan aan Gods heilswil [38]). Heel het leven van de mens moet, in handelen en gebed, worden geleefd ter ere Gods. Naar menselijke maatstaven gemeten is het doel van het mensenleven slechts nutteloosheid; onder de macht van de genade Gods is het een getuigenis ten opzichte van Gods heerschappij. Dit houdt echter in, dat het leven pas zijn vervulling vindt in de prijsgave van het leven en zo één lof wordt aan God. Dit leven van radikale en totale gehoorzaamheid beschouwt Calvijn niet als een last; het staat volgens hem in het teken van de dankbaarheid, van de lofprijzing in dank voor Gods vrij-makende genade [39]).
Dit bijzonder karakter van de lofprijzing komt met name in Calvijns leer over de eucharistie naar voren [40]). In het factum van de hemelvaart van onze Heer

---

[35]) Zie o.m. U. Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus.* Wesen und Werden, Essen 1965, vnml. 44-49 (Calvins Anliegen).
[36]) *Die dritte Kraft.* Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters, Hamburg 1959, 255.
[37]) Vgl. L. Bouyer, *Woord, Kerk en Sacramenten* in het protestantisme en katholicisme, Brugge 1960, 16/7.
[38]) Zie Bouyer, in : *Histoire* ... III, 129-130. Overigens zij verwezen naar H. Hasper, *Calvijns beginsel voor den zang in den eredienst* I, 's Gravenhage 1955, passim ; v. d. Leeuw, *Phänomenologie* ..., passim.
[39]) Vgl. hierover o.a. *Calvin-Studien 1959,* hrsg. v. J. Moltmann, Neukirchen 1960, vnml. 1-15. 26-61.
[40]) Vgl. hierover o.m. R. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament,* Edinburgh 1953; H. Hageman, *Pulpit and Table,* London 1962, passim ; Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus,* 55-73.

ziet hij het bewijs voor de onmogelijkheid van een „werkelijke tegenwoordigheid" van Christus in het avondmaal [41]) en de legitimatie van zijn onverbiddelijke ijver voor de absolute transcendentie, „Jenseitigkeit" en onvervoegbaarheid van Christus [42]). De eucharistie mag niet, zo betoogt hij, een aanmatigend binden van God aan welk kreatuur dan ook zijn [43]). Want dit gaat vooral in tegen Christus' hemelse glorie [44]) en is zijn hemelse majesteit evident onwaardig [45]). Het berooft God van diens eer, om die op de schepselen over te dragen [46]). Als hij bij het gebed van de avondmaalsdienst het oude *Sursum corda* parafraseert, dan doet hij dit met de bedoeling, dat de christen zijn aandacht niet op brood en beker zou richten maar op de verheerlijkte Christus in den hoge [47]).
Met grote felheid keert hij zich tegen de offergedachte [48]). Zijn argumenten zijn goeddeels dezelfde als die van Luther. Karakteristiek is een passage als deze:

> „het avondmaal is een gave Gods, die men zou moeten aannemen en ontvangen met dankzegging. Het offer van de Mis daarentegen betaalt aan God zogenaamd een prijs, die Hij dan van ons als genoegdoening zou ontvangen. Zoveel verschil als er dus is tussen geven en

---

41) *Inst.* IV, 17, 12 (*Institution de la religion chrétienne* II, ed. G. Baum-E. Cunitz-E. Reuss (CR 32; J. C. opera omnia 4), Brunsvigae 1866 (Reprinting in the USA, 1964), (kol. 988/9); *Inst.* IV, 17, 26 (ed. Baum, 1016/7); *Inst.* IV, 17, 27 (ed. Baum, 1028). Hierbij dient men te noteren, dat Calvijn zich ook uitdrukkelijk richt tegen Zwingli's vrijzinnige opvatting omtrent de tegenwoordigheid van Christus in de eucharistie en dat in theologische opvattingen en in praktijken omtrent de „realis praesentia" (zoals over het offerkarakter van de Mis) eenzijdigheden (als: „Verdinglichung") waren ingeslopen die het zicht op de eucharistie op zijn zachtst gezegd verduisterden. — Voor een ned. vert. v. d. *Inst.*, vgl. die van A. Sizoo, *Institutie of onderwijs in de christelijke godsdienst*, 3 dl., Delft 1949-'50².
42) *Inst.* IV, 17, 36; ed. Baum, 1038/9.
43) *Inst.* IV, 17, 19; ed. Baum, 1002-1004.
44) „tout cela dérogue à sa gloire céleste". (*Inst.* IV, 17, 19; ed. Baum, 1002.)
45) *Inst.* IV, 17, 32; ed. Baum, 1028/9, vnml. 1028.
46) „Car l'honneur a esté ravy à Dieu, pour le transferer à la créature". (*Inst.* IV, 17, 36; ed. Baum, 1039.)
47) Karakteristiek is in dit opzicht hetgeen Calvijn in zijn *La Maniere de celebrer la Cene* van 1542 zegt in zijn opwekking na „les prieres et la Confession de Foy": „Pour ce faire (nl. de eucharistie op de juiste wijze te vieren) eslevons noz espritz et noz coeurs en hault, ou est Jesus Christ en la gloire de son Pere, et dont nous l'attendons en nostre redemption. Et ne nous amusons point à ces elemens terriens et corruptibles, que nous voyons à l'oeil, et touchons à la main, pour le chercher là, comme s'il estoit encloz au pain ou au vin. Car lors noz ames seront disposees à estre nourries et vivifiees de sa substance, quand elles seront ainsi eslevees, par dessus toutes choses terrestres, pour attaindre iusque au Ciel, et entrer au Royaulme de Dieu, ou il habite. Contentons nous doncques, d'avoir le pain et le vin, pour signes et tesmoignages, cherchans spirituellement la verité, où la parolle de Dieu promet que nous la trouverons". [*La Forme des prieres et chantz ecclesiastiques avec la maniere d'administrer les Sacremens, et consacrer le mariage, selon la coustume de l'Eglise ancienne* (1542); ed. Baum (CR 32; J. C. opera omnia 6), Brunsvigae 1867 (Repr. 1964), 200]. — Vgl. hierbij *Inst.* IV, 17, 36; ed. Baum, 1039.
48) *Inst.* IV, 18, 1; ed. Baum, 1057/8.

ontvangen, zoveel verschil is er tussen het sakrament van het avondmaal en offer. En het is ongetwijfeld een zeer ellendige ondankbaarheid van de mens, dat hij daar waar hij de vrijgevigheid van Gods goedheid zou moeten erkennen met dankzegging, zich wil inbeelden dat hij God aan zich verplicht" [49]).

Luthers hartstochtelijk protest tegen elke vorm van zelfrechtvaardiging [50]) en Calvijns huiver voor zelfverheerlijking voelen zich gelijkelijk geëngageerd. Bij de laatste staat het „soli Deo gloria" sterk gemarkeerd in zijn visie op de eucharistie; het betreft hier evident een thema dat geheel Calvijns denken en doen beheerst. Wat er ook zij van eenzijdigheid in theologische systematisering en de doorwerking daarvan in de pastorale praxis, het benadrukken van de prioriteit der dankende lofprijzing grijpt terug op hetgeen leer en praktijk van de kerk hieromtrent zeggen.

Martin Bucer, die de eigenlijke schakel vormt tussen het luthers en het calvinistisch protestantisme enerzijds en tussen deze beide samen en het anglikanisme anderzijds, heeft zowel op Calvijn als op de anglikaanse liturgie invloed uitgeoefend [51]).
In Straatsburg maakt hij van de lutherse orde van dienst een formulier voor een meer gereformeerd getinte viering. In „de Straatsburgse liturgie" van 1539 [52]) geeft Bucer in een rubriek aan, dat de bedienaar tegen het einde van de preek het „doen" van de Heer bij diens Laatste Avondmaal verklaart en het volk aanspoort om ditzelfde te verrichten in waarachtig geloof en toewijding. Als vierde en laatste punt van deze uitleg en parenese geeft hij dan aan: De bedienaar verklaart, hoe wij in deze daad 's Heren gedachtenis en feestmaal houden met waarachtige toewijding en dankzegging, zodat we hem in al onze woorden en daden — met heel ons leven — steeds loven en prijzen om al zijn weldaden. Die weldaden worden in deze rubriek konkreet aangeduid: Christus' menswording en verzoeningsdood, het gezegend deelhebben aan zijn lichaam en bloed, en in diepste kern onze Heer zelf die de enige middelaar is [53]). — We staan hier duidelijk voor een aansporing tot een dankende lof-

---

[49]) „la Cène est un don de Dieu, lequel devoit estre prins et reccu avec action de graces : et aucontraire, on geind que le sacrifice de la Messe est un payement qu'on fait à Dieu, lequel il reçoyve de nous en satisfaction. Autant qu'il y a à dire entre Prendre et Donner, autant il y a de difference entre le Sacrement de la Cene et Sacrifice. Et certes ceste une tremalheureuse ingratitude de l'homme, qu'où il devoit recoignoistre la largesse et libéralité de la bonté divine avec action de graces, il veut faire accroire à Dieu qu'il oblige à soy". (*Inst.* IV, 18, 7; ed. Baum, 1064/5.)
[50]) Vgl. bijv.: „Da wir sollen dankbar sein wegen der empfangenen Gaben, da kommen wir hoffärtig und wollen geben, was wir nehmen sollten". (*De capt. babyl.*; WA 6, 520.
[51]) Zie hierover bijv. H. Bornkamm, *Martin Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte*, Gütersloh 1952, passim ; v. d. Pol, *Het wereldprotestantisme*, vnml. 128-132; *Liturgies of the Western Church*, ed. B. Thompson, Cleveland 1961, 159-181. — In hoever Bucer zwingliaan is en hij Cranmer heeft beïnvloed, speciaal m.b.t. het tweede BCP, blijkt overigens ook uit deze lit. niet geheel tot in details duidelijk.
[52]) Voor de tekst, in eng. vert. (n.d. kritische ed. van F. Hubert, p. 90-114), zie ed. Thompson, p. 167-179; voor lit. hierbij, zie *ibid.*, p. 180/1.
[53]) Ed. Thompson, p. 172.

prijzing waarvan de anamnese het motief is; al moet ook hier worden genoteerd, dat deze lofprijzing hier wordt aangegeven als zich richtend tot Christus die in het avondmaal tegenwoordig komt. De struktuur van de joodse Beraka en van de klassieke anafora is echter duidelijk terug te vinden in de tot de Vader gerichte drie gebeden, die vóór de „verba institutionis" ter keuze worden aangeboden (en waarvan het derde voorbeeld slechts met kleine veranderingen door CALVIJN wordt overgenomen [54]). Eerst wordt God lofprijzend aangesproken met de bekende bijbelse termen en zinswendingen; nauw verbonden daarmee zijn de herinnering aan Gods heilsdaden — deze worden in concreto aangeduid — en de smeekbede om deze hier en nu voort te zetten. Het gebed wordt besloten met het Gebed des Heren. Wanneer daarna de instellingswoorden zijn uitgesproken, worden de geheiligde gaven uitgedeeld na de woorden: „Gelooft in de Heer, en prijst en dankt hem eeuwig" [55]). Ook in de gebeden ter dankzegging na het nuttigen van de geheiligde gaven vindt men de klassieke struktuur terug zoals die in de overgeleverde oraties van de romeinse liturgie naar voren komt [56]). Hierbij is tevens op te merken, dat CALVIJNS „postkommunie" duidelijk de sporen draagt van het eerste der door BUCER ter keuze aangeboden gebeden ter dankzegging [57]).
De „Simplex ac pia deliberatio", die het resultaat is van samenwerking tussen MELANCHTHON en BUCER, is van invloed geweest op de anglikaanse „Communion Service" van 1548 [58]). Zonder op details in te gaan omtrent BUCERS invloed op het tweede *Prayer Book* (1552) — DIX meet deze invloed breed uit [59]) —, kunnen we hier stellen, dat de dankende lofprijzing zoals die bij CALVIJN en BUCER gevonden wordt, hier in duidelijk getekende vorm terugkeert en we dus ook hier een neerslag vinden van de klassieke anaforae. De idee van het „sacrificium laudis" wordt bijvoorbeeld uitgedrukt in het eerste ter keuze aangegeven gebed dat in de editie van 1552 staat afgedrukt vlak na het Gebed des Heren [60]) en dat hier gevoegelijk volgens de oorspronkelijke engelse versie kan worden weergegeven:

> „O LORD and heavenly Father, we thy humble servants entirely desire thy fatherly goodness mercifully to accept this our sacrifice of praise and thanksgiving; most humbly beseeching thee to grant, that by the merits and death of thy Son Jesus Christ, and through faith in his blood, we and all thy whole Church may obtain remission of our sins, and all benefits of his passion. And here we offer and present unto thee, o Lord, ourselves, our souls and bodies, to be a reasonable, holy,

---

[54]) Ed. Thompson, p. 188-202.
[55]) Ed. Thompson, p. 177.
[56]) Ed. Thompson, p. 178/9.
[57]) Ed. Thompson, resp. p. 178 en 208.
[58]) Zie hierover : *The Order of the Communion Service 1548*, ed. H. Wilson (HBS 34), p. 47-52.
[59]) Dix, *The Shape of the Liturgy*, 640 vv. Over de trad. v. h. tweede BCP, zie verder o.m. W. Grisbrooke, *The 1662 Book of Common Prayer : its history and character*, in : Stud. Lit. 1 (1962) 146-166. — De gebeden en riten van „the Lord's Supper" of „Holy Communion" in ed. Thompson, p. 245-268 (first BCP, 1549) en p. 284 (second BCP, 1552).
[60]) Het Gebed des Heren op zijn beurt wordt na de kelkkommunie gebeden.

and lively sacrifice unto thee; humbly beseeching thee, that all we, who are partakers of this holy Communion, may be fulfilled with thy grace and heavenly benediction. And although we be unworthy, through our manifold sins, to offer unto thee any sacrifice, yet we beseech thee to accept this our bounden duty and service; not weighing our merits, but pardoning our offences, through Jesus Christ our Lord; by whom, and with whom, in the unity of the Holy Ghost, all honour and glory be unto thee, O Father Almighty, world without end. Amen" [61]).

De *Preces Privatae* van LANCELOT ANDREWES (1555-1625) — ze werden hooggeschat door kard. NEWMAN; na diens dood vond men deze kollektie gebeden bovenop de andere boeken in zijn prie-Dieu — zijn een specimen van hoogstaande gebedsbeleving in het anglikanisme van de tweede helft der zestiende en het begin der zeventiende eeuw [62]). De allereerste en voornaamste bron van de hier geboden gebeden is duidelijk de bijbel; vele ervan zijn zelfs niet meer dan een — overigens fijnzinnige — aaneenschakeling van Schriftteksten uit Oud en Nieuw Testament. Verder gebruikt ANDREWES met name kollekties van gebeden uit het jodendom en uit de tradities van de oosterse kerken en het westerse christendom. Daarnaast vindt men er citaten uit geschriften van kerkvaders, middeleeuwse schrijvers en zelfs van niet-christelijke auteurs [63]). De *Preces* staan daarom, naar vorm en inhoud, in de lijn van de eeuwenoude gebedstraditie. Voor het persoonlijke gebed zijn zij, zo zou men kunnen zeggen, hetgeen het *Prayer Book* is voor de openbare cultus. BRIGHTMAN drukt in dit verband de betekenis van de *Preces* aldus uit:

„They represent for the individual what it was the mission of Andrewes and his fellows to vindicate for English Church — the inheritance of all the past, ... adjusted to the proportion of Holy Scripture, and adapted to the needs of the present" [64]).

Weliswaar kan men bij deze gebeden kritische kanttekeningen maken. Ze staan bijvoorbeeld dikwijls in lijsten van woorden, zinnen, synoniemen, vindplaatsen en deze laatste vaak los van hun kontekst [65]). Maar het belangrijkste lijkt ons de algemene teneur van deze kollektie. Hierbij kan men nog opmerken, dat in de uitgave van BRIGHTMANN de onder de titel „Praise, blessing, thanksgiving" bijeengebrachte gebeden ruim veertig bladzijden beslaan [66]). Bovendien zijn ook gebeden als die welke worden samengevat onder het hoofd „Intercession" vol

---

[61]) We citeerden de tekst zoals afgedrukt in de tegenwoordig gebruikelijke uitgave. Hij is woordelijk dezelfde als die van het *BCP* van 1552 (ed. Thompson, p. 281), slechts in moderne spelling omgezet. Hier zij verder nog verwezen naar aant. 19. — Voor tekstuitgave van de anglik. liturgie, zie nog : Wigan, *The Liturgy in English.* Voor lit. over anglik. liturgie en daarmee samenhangende theolog. ondww., zie H. Davies, *Worship and Theology in England,* Princeton 1961 vv. (nog niet alle dl. verschenen).

[62]) *The Preces Privatae of Lancelot Andrewes,* ed. F. Brightman, London 1903.

[63]) Ed. Brightman, p. XLI-XLVII. — Van de niet-christelijke auteurs zijn hier m.n. Euripides, Cicero en Seneca te noemen.

[64]) Ed. Brightman, p. XLVII.

[65]) Zie hierover bijv. ed. Brightman, p. LVIII.

[66]) Ed. Brightman, p. 193-235.

van lofprijzing en dankzegging [67]). Bij zulke intercessiegebeden is verder als kenmerkend te duiden, dat ANDREWES in zijn „Reflexion before intercession" de volgende drie themata uitwerkt:

> „Thanks be to God for His unspeakable gift ...
> Moreover as for me, God forbid that I should sin before the Lord in ceasing to pray before Him for you, saith Samuel ...
> The Spirit maketh intercession for us with groanings which cannot be uttered" [68]).

Hieruit blijkt, dat in deze *Preces* dankende lofprijzing en smeekgebed meer naar de vorm dan inhoudelijk als het ware apart worden genomen. Het eerste en het laatste van de hier neergelegde spiritualiteit is het beleven van Gods machtige ontferming, die zich in Christus en door de Heilige Geest openbaart en in en voor alle christenen en uiteindelijk voor geheel de mensenwereld wordt beleefd. Om deze ontferming prijst en dankt ANDREWES God; maar in het besef van zijn grondige nood aan verlossing en van Gods trouw vraagt hij voor zichzelf en voor anderen om de voortzetting van de openbaring der barmhartigheid Gods. Dit treedt nog sterk naar voren in zijn inleiding tot en parafrasen van het Gebed des Heren (met doxologie) [69]). In dit „kommentaar" op het Onze Vader toont hij, in het bijzonder steunend op AUGUSTINUS' *Epistola 130 ad Probam 22*, aan de hand van tal van oudtestamentische teksten aan, dat alle authentieke gebedsuitingen in het Gebed des Heren liggen opgesloten [70]). Zonder meer wordt hier de traditie voortgezet van het gebed van lofprijzing in het algemeen en van het Onze Vader in het bijzonder zoals dit leefde in de praktijk en de leer van de eerste eeuwen.
Een houding als van ANDREWES kan men beschouwen als een uiting van de gematigdheid die voor vele anglikanen als het meest karakteristieke kenmerk van hun kerkelijke gemeenschap geldt [71]). Daarom hechten zij grote waarde aan een eredienst waarin de kontinuïteit met de eerste tien eeuwen tot uitdrukking komt [72]). Dit beginsel der gematigdheid heeft bij ANDREWES, zoals in het *Book of Common Prayer*, blijkbaar geleid tot het uitdrukkelijk willen behouden van de gebedsstruktuur zoals die in genoemde vroeg-christelijke tradities naar voren treedt.

* *
*

---

[67]) Ed. Brightman, p. 263-274.
[68]) Ed. Brightman, p. 265.
[69]) Ed. Brightman, p. 281-287.
[70]) Ed. Brightman, p. 389.
[71]) Zie hierover m.n. W. van de Pol, *Het Anglikanisme in Oekumenisch Perspektief*, Roermond-Maaseik 1962, 26/7.
[72]) Zo luidt de eerste zin van het tegen de puriteinen gerichte voorwoord van het engelse BCP van 1662, dat feitelijk als een parafrase van de befaamde *Act of Uniformity* uit het eerste regeringsjaar van koningin Elisabeth mag gelden : „It hath been the wisdom of the Church of England, ever since the first compiling of her Public Liturgy, to keep the man between the two extremes, of too much stiffness in refusing, and of too much easiness in admitting any variation from it". (BCP, *The Preface.*)

De katholieke beweging, die — voor een belangrijk gedeelte ten onrechte — *contra-reformatie* wordt genoemd, besteedde ook aandacht aan de vernieuwing van de eredienst [1]) en in het bijzonder aan de viering van de eucharistie [2]). Het koncilie van Trente nam de leiding in het antwoord van de kerk op de geloofsverdeeldheid en was een daad van bezinning op en vernieuwing van zichzelf [3]). In het bestek van dit onderzoek zou men kunnen wijzen op de bemoeienissen van dit koncilie met het oog op een reform van de liturgische boeken, die gericht was op het afschaffen van misbruiken en een meer zuivere beleving van de openbare cultus wilde bevorderen [4]). In verband echter met hetgeen we zagen omtrent LUTHERS en CALVIJNS opvattingen over de eucharistie als „sacrificium laudis", vraagt hier met name *canon 3* van *sessie XXII* een nadere beschouwing. Deze zo nauwkeurig geformuleerde passage, die toch zo ver van de toenmalige gemiddelde praktijk af stond, luidt:

> „Als iemand beweert, dat het offer van de Mis er slechts een is van lof(prijzing) en dankzegging, of niet meer dan een herinnering aan het offer dat op het kruis volbracht is, zonder dat het echter verzoenende waarde bezit . . ., hij zij uitgesloten" [5]).

Deze canon is eigenlijk niets anders dan een konklusie uit de leer zoals die in het daaraan onmiddellijk voorafgaande hoofdstuk 2 is uiteengezet [6]). Hij plaatst op de voorgrond, dat de Mis een zoenoffer is. Het woord „propitiatorium" is hier ongetwijfeld niet zonder reden gekozen. Zonder hiermee het meest wezenlijke van het offer van de Mis te willen uitdrukken, hebben de Vaders deze term willen gebruiken om de efficaciteit van het eucharistisch offer te benadrukken. Ongetwijfeld is dit offer een „sacrificium laudis": het koncilie leert dit indirekt in genoemde canon zelf, wanneer het definieert dat het offer van de Mis *niet alleen* er een van lof en dank is. In het epitheton „propitiatorium" wordt hier alleen uitgedrukt, dat het offer van de Mis Gods verzoening ten opzichte van ons bewerkt en ons datgene verleent wat wij in onze status van

---

[1]) Men denke bijv. aan Quignonez, de samensteller van het zogen. kruisbrevier, dat invloed uitoefende op het BCP. Vgl. J. Jungmann, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*. Studien und Vorträge, Innsbruck 1960, 265-282; P. Salmon, in : *L'Église en Prière*, 868/9.

[2]) F. Arnold, *Vorgeschichte und Einfluss des Trienter Messopferdekretes auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Neuzeit*, in : Die Messe in der Glaubensverkündigung, Freiburg i.Br. 1950, 114-161; E. Iserloh, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther*, Münster i.W. 1952. Zie verder bijv. de lit.-aangifte van J. Betz, in : H. Fries u.a., *Wort und Sakrament*, München 1965, 178.

[3]) H. Jedin, *Der Abschluss des Trienter Konzils 1562/63*. Ein Rückblick nach vier Jahrhunderten (Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum 21), Münster i.W. 1963, 75 (-82). — Vgl. hierbij het vrijwel gelijke werk in „Taschenbuch"-uitgave : *Krisis und Abschluss des Trienter Konzils 1562/63*. Ein Rückblick nach vier Jahrhunderten (Herder-Bücherei 177), Freiburg i.Br. 1964, 102 (-112).

[4]) Vgl. Jedin, *Kirche des Glaubens — Kirche der Geschichte* II, Freiburg i.Br. 1966, vnml. 519-521.

[5]) „Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium . . . an. s.". (Dz. 1753.)

[6]) Dz. 1743.

zondaars nodig hebben. „God met ons verzoenen" betekent hier niet slechts een wegnemen van een obstakel dat Gods toorn veroorzaakt, maar bovendien een bewerken dat God tegenover de zondige mens goedgunstig gestemd wordt [7]). Het offer van de Mis wordt hier geenszins gezien als een soort vervanging van het kruisoffer — dit offer alleen immers schenkt het heil [8]) —, maar als de „repraesentatio" en „memoria" [9]) en „applicatio" [10]) ervan. Waar het ons echter hier om gaat, is het feit dat het *Tridentinum* juist in het omschrijven van het offerkarakter van het eucharistisch offer het aspekt van de dankende lofprijzing wel degelijk tot uitdrukking brengt. Gelijk iedere dogmatische uitspraak, is ook deze voortgekomen uit de behoefte daaraan die men meende te onderkennen en is ze uitgedrukt vanuit een theologie en in formuleringen die tijdgebonden zijn. Het gevaar van „verharding" van het rijke geloofsgegeven door het over-accentueren van één element, met name door latere systematiseringen, is in de geschiedenis allerminst denkbeeldig gebleken. Ook genoemde canon is aan dit alles niet ontkomen. Maar men vergete hierbij niet, dat hij allereerst bestemd was om te reageren tegen het reduceren van de eucharistie tot een offer van lof en dank in een gedachtenisviering, hoe sterk ook hierbij het verzoenend moment van het eens en voor altijd door Christus gebrachte offer werd beklemtoond. Dit wil nog geenszins zeggen dat hij de realiteit en de hoogheid van de eucharistie als „sacrificium laudis" zou willen minimaliseren. Al leefde bij de Vaders wellicht nauwelijks het besef dat deze met name in de Canon Missae als verchristelijkte Beraka cultueel worden uitgedrukt, zij hebben ze — blijkens vermelde koncilietekst — niet uit het oog verloren. Feit is wel, dat in het westen de propitiatio-gedachte tijdens de middeleeuwen althans in de praktijk sterk op de voorgrond stond. Anderzijds is het interessant, dat de tot op heden gebruikelijke Orate fratres- en Suscipiat-formule, die een wordingsgeschiedenis heeft gehad waarin het lofprijzingsaspekt op verschillende manieren werd benadrukt, zich in haar huidige vorm sedert de elfde eeuw heeft doorgezet [11]):

> „Bidt, broeders, dat mijn en uw offer aanvaard kan worden door God, de almachtige Vader.
> Moge de Heer het offer uit uw handen aannemen, tot lof en eer van zijn naam,
> tot welzijn van ons en van heel zijn heilige kerk" [12]).

Afgezien van de kritiek die men terecht kan hebben op de plaats en de formulering van deze oproep en het antwoord daarop, — dit in wezen apologiegebed is toch in feite ook een expressie van het bewustzijn dat het in het middel- en hoogtepunt van de eredienst handelt om een „sacrificium laudis".

---

[7]) Zie A. Michel, in : Ch.-J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des Conciles* X/1 (Les décrets du Concile de Trente), Paris 1938, 454. Dit te zien in de kontekst van blz. 425-466 (Ch. II : Session XXII. Le saint sacrifice de la Messe). — Vgl. ook E. Jamoulle, *Le sacrifice eucharistique au Concile de Trente*, in : NRTh 57 (1945) 513-531.
[8]) Dz. 1754.
[9]) Zie reeds Dz. 1320.
[10]) Dz. 1739-1741.
[11]) Vgl. Jungmann, *Missarum Sollemnia* II, 103-112; A. Snijders, s.v. *Orate fratres*, in : Lit. Wb., 2053.
[12]) Lat. tekst : zie Missale Romanum.

Illustratief is in dit opzicht bovendien een passage uit de *katechismus van Trente* [13]), waar namelijk de vraag wordt gesteld naar de reden waarom het sakrament van de eucharistie zo genoemd wordt:

> „Soms immers noemen zij (nl. de gewijde schrijvers) het (nl. dit sakrament) 'eucharistie'; dit woord kunnen we in het latijn weergeven met 'bona gratia' of met 'gratiarum actio'. En ongetwijfeld moet men het met recht 'bona gratia' noemen; enerzijds immers is het een voorafbeelding van het eeuwige leven, waarover geschreven staat: 'Gratia Dei vita aeterna' (Ro 6, 23); anderzijds bevat het Christus de Heer, die de ware 'gratia' en de bron van alle geestesgaven is. Op een niet minder geschikte wijze vertalen we het ook met 'gratiarum actio'; immers, wanneer wij deze allerzuiverste offergave offeren, brengen we dagelijks onmetelijke (lof en) dank aan God voor alle weldaden ten opzichte van ons, en wel vooral voor het zo uitnemende goed van zijn 'gratia' die Hij ons door dit sakrament mededeelt. Deze benaming zelf echter komt optimaal overeen met datgene wat — naar we lezen — Christus de Heer bij het instellen van dit mysterie gedaan heeft. Want 'panem accipiens fregit, ac gratias egit'. Bovendien heeft David, toen hij de grootheid van dit mysterie beschouwde, voordat hij dit loflied uitsprak: 'Memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator Dominus, escam dedit timentibus se' (Ps. 110/1, 4), gemeend de 'gratiarum actio' eraan vooraf te moeten laten gaan, toen hij zei: 'Confessio et magnificentia opus eius' (Ps 110/1, 3)" [14]).

Het is evident, dat hier de latijnse termen „gratiarum actio", „confessio" en dergelijke worden opgevat als vrijwel synoniem met het griekse woord εὐχαριστία, dat op zijn beurt wordt beschouwd als zuivere weergave van hetgeen het sakrament der eucharistie bedoelt te zijn. Herkenning van oud-christelijke motieven in een tekst als deze sluit intussen niet een kritische toetsing uit van wat gewoonlijk in geschriften en prediking der contra-reformatie en daarna met betrekking tot het onderhavige thema naar voren wordt gehaald c.q. wordt

---

[13]) Afwijkingen in de tekst, zoals deze somtijds tussen de versch. lat. uitgaven van de katechismus van Trente (tot in de titel toe) worden aangetroffen, komen in de volgende passages niet voor. We benutten hier de ed. Lipsiae 1856[5].

[14]) „Interdum enim eucharistiam appellant ; quod verbum vel bonam gratiam, vel gratiarum actionem latine reddere possumus. Ac recte quidem bona gratia dicendum est, tum quia vitam aeternam, de qua scriptum est : 'Gratia Dei vita aeterna', praesignificat ; tum quia Christum Dominum, qui vera gratia atque omnium charismatum fons est, in se continet. Nec vero minus apte gratiarum actionem interpretamur ; siquidem, quum hanc purissimam hostiam immolamus, immensas quotidie gratias pro universis in nos beneficiis Deo agimus, atque in primis pro eius gratiae tam excellent bono, quam nobis hoc sacramento tribuit. Sed id ipsum etiam nomen cum iis, quae a Christo Domino gesta esse in hoc mysterio instituendo legimus, optime convenit. Etenim 'panem accipiens fregit, ac gratias egit'. David quoque, quum huius mysterii magnitudinem contemplaretur, antequam carmen illud pronunciaret : 'Memoriam fecit mirabilium suorum suorum misericors et miserator Domninus, escam dedit timentibus se :' gratiarum actionem praeponendam existimavit, quum inquit : 'Confessio et magnificentia opus eius'." (Pars II, c. 4, q. 3; ed. Lipsiae, p. 173/4.)

teruggedrongen [15]). Het woord „interdum" („soms") aan het begin van de aangehaalde passage zou op zich genomen reeds kunnen wijzen op een minder frekwent benaderen van de εὐχαριστία zoals de katechismus dit doet. Maar voor onze opzet hebben we genoeg aan een samenvattende greep, die ons niet zozeer een aan de geest en de snit van een bepaalde tijd te wijten verschraling als wel vooral de doorwerking van een konstante traditie moet onthullen. Met betrekking tot het thema „eredienst" dient men inderdaad te noteren, dat de teksten van het koncilie van Trente tekorten vertonen; verschillende en zelfs zeer uiteenlopende faktoren zijn debet daaraan. Anderdeels geven we niet aan gezichtsbedrog toe, wanneer we stellen dat de door het Tridentinum geboden mogelijkheden niet ten volle zouden worden benut en dat dit koncilie als meer reaktionair en tegelijk als minder bijbels en patristiek georiënteerd werd en wordt beschouwd dan het in feite was [16]).

Een uitkristallisering van een leer over het gebed zoals die sinds genoemd koncilie veelal te vinden is, biedt het vierde deel van de *katechismus van Trente* [17]).
Hoofdstuk 1 daarvan handelt over de noodzaak van het gebed [18]). In q. 1 — „Quo modo Deus sit orandus" — wordt onder meer gezegd:

> „de voornaamste zorg van de parochus moet hierop gericht zijn, dat de vrome toehoorders inzien wat en hoe zij van God moeten afsmeken" [19]).

Nadat de katechismus aldus de centrale plaats van het gebed in pastoraal en in christelijk leven heeft benadrukt, vestigt hij er onmiddellijk daarna de aandacht op, dat het Gebed des Heren alle „necessariae precationis numeri", bevat. Van meet af aan wordt het gebed hier blijkbaar gezien als een „vragen" om iets. Hierbij valt op, dat in de eigenlijke uiteenzetting over het gebed het Onze Vader niet funktioneert. Weliswaar besteedt de katechismus later uitvoerig aandacht aan dit gebed, maar dan weer sterk naar zijn karakter van smeekgebed (c. 9vv).
Het tweede hoofdstuk behandelt het nut („utilitas") van het gebed [20]), zich daarbij bepalend tot een beschouwing over de „fructus". Q. 1 spreekt over de eerste vrucht van het gebed aldus:

> „De eerste ... vrucht, die we daaraan (nl. aan de „copia" van de gewijde schrijvers) ontlenen, bestaat hierin, dat wij eer brengen; ... 'Moge opstijgen', zo zegt immers de profeet, 'mijn gebed als een wierookoffer voor uw aanschijn' (Ps 140/1, 2). Daarom betuigen wij

---

15) Vgl. bijv. Arnold, *Vorgeschichte* ..., 162 vv.
16) Zie o.a. Martimort e.a., *L'Église en Prière*, passim [s.v. Trente (Concile de)]. — Men kan hierbij bijv. ook vergelijken: H. Jedin, *Kleine Konzilsgeschichte. Die zwanzig Ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte* (Herder-Bücherei 51), Freiburg i.Br. 1959, 80-102, vnml. 100-102.
17) Ed. Lipsiae, p. 392 vv.
18) Ed. Lipsiae, p. 392-394.
19) „praecipua parochi cura versari debet in eo, ut pii auditores intelligant, quid a Deo, et quomodo orandum sit". (Ed. Lipsiae, p. 394.)
20) Ed. Lipsiae, p. 394-398.

op deze wijze, dat wij onderworpen zijn aan God, die wij erkennen en belijden als de bewerker van alle goeds, op wie wij als enige onze hoop stellen, omdat wij één redding en toevlucht tot behoud en heil bezitten. Aan deze vrucht worden wij ook door deze woorden herinnerd: 'Roep mij aan op de dag van de nood; ik zal u eraan ontrukken, en gij zult mij eren' (Ps 49/50, 15)" [21]).

Het gebed zelf wordt dus ook hier beschouwd als smeking. Wel is de eerste vrucht ervan het eer geven aan God. — Een tweede vrucht van het gebed bestaat hierin, dat het „coeli clavis" is:

„'Want', zo zegt hij (St.-Augustinus), 'omhoog stijgt ons gebed en omlaag daalt Gods erbarming'" [22]).

Hierbij is aan te tekenen, dat de katechismus het gebed ziet als 's mensen opgaan naar God. Hij volgt hierin blijkbaar de traditie die verloopt langs Johannes Damascenus en Thomas van Aquine. Pas na de „ascensus" van het gebed is er sprake van het neerdalen van Gods ontferming. Verder valt te noteren, dat genoemde vrucht wel niet de eerste maar de tweede doch „fructus amplissimus et iucundissimus" is.
Het derde hoofdstuk bespreekt de „partes" en de „gradus" van het gebed [23]). Als uitgangspunt neemt de auteur — hierin staat hij in de middeleeuwse traditie, die onder meer Bernardus, Wilhelmus van St.-Thierry, Hugo van St.-Viktor en Thomas van Aquine als haar belangrijkste vertegenwoordigers heeft [24] — 1 Tim 2, 1, dat we hier wel het beste in de door de katechismus gebruikte latijnse versie aanhalen:

„'Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus'" [25]).

In q. 2 worden als de twee voornaamste „partes" van het gebed vermeld: „postulatio et gratiarum actio, a quibus tanquam a capite manant reliquiae". De „postulatio" komt hier dus op de eerste plaats. De „gratiarum actio" echter staat wel op de tweede plaats, maar ze is nauw verbonden met de „postulatio" en neemt samen met deze een „capitale" plaats in. Hierbij kan men een andere tekst uit de katechismus vergelijken:

---

[21]) „Primus ... fructus, quem inde capimus, est is, quod orantes honorem habemus ... 'Dirigatur', enim, inquit Propheta, 'oratio mea sicut incensum in conspectu tuo'. Quare nos hac ratione Deo subiectos esse profitemur, quem bonorum omnium auctorem agnoscimus et praedicamus, in quem solum spectamus, quod unum incolumnitatis salutisque praesidium et perfugium habemus. Huius fructus illis etiam verbis admonemur: 'Invoca me in die tribulationis; eruam te, et honorificabis me.'" — De geciteerde Schriftplaatsen vlg. eigen vert.
[22]) „'Nam ascendit', inquit (S. Augustinus), 'precatio et descendit Dei miseratio.'" (q. 2). — De tekst verwijst naar S. Aug., *Serm. 47 in App.*
[23]) Ed. Lipsiae, p. 398-401.
[24]) Vgl., ook voor tekstenmateriaal, m.n. de Boer, *L'attention* ..., 101-106.
[25]) Hij verwijst hier uitdrukkelijk naar Hilarius van Poitiers en naar Augustinus; q. 1. Vgl. ook c. 3, q. 2. — Om de verschillende soorten van gebed te laten uitkomen zoals de katechismus die in aansluiting op 1 Tim 2, 1 onderscheidt, laten we verschillende teksten uit de katechismus onvertaald.

„Gratiarum autem actionem cum precatione iungamus Apostolorum exemplo, qui hanc consuetudinem perpetuo servaverunt, quemadmodum apud Apostolum licet videre" [26]).

Men staat hier duidelijk op bijbelse bodem omtrent leer en praktijk van gebed en kan met name teruggrijpen naar hetgeen Paulus zegt over de dankende lofprijzing en de daarmee verbonden smeking. De theologale dimensie van het aldus opgevatte bidden wordt door de auteur van de katechismus in dit perspektief geleerd, wanneer hij in q. 4 van hoofdstuk 3 betoogt dat men de „optimus orandi gradus" en de „summus precationis gradus" kan samenvatten in Augustinus' woord: „'Quod fides credit, spes et caritas orat' " [27]). Men kan hier gevoegelijk denken aan hetgeen Thomas in eenzelfde verband zegt over de relatie tussen gebed en theologale deugden [28]).
In het vierde hoofdstuk („De iis, quae petenda sunt") [29]) wordt wederom het gebed vóór alles gezien als een „vragen" om iets. Pas later zal de „gratiarum actio" uitdrukkelijk ter sprake komen, en dan nog in een vrij klein bestek (c. 5, q. 7 en 8).
Van hoofdstuk 4 verdient volgende passus speciale aandacht:

„In altera parte [30]) precationis [31]) maximas Deo gratias agamus pro divinis eius immortalibusque beneficiis, quibus et semper affecit, et quotidie afficit humanum genus. Maxime autem fungimur hoc munere gratiarum actionis sanctorum omnium causa, quo in officio singulares Deo laudes tribuimus, et eorum victoriae et triumphi, quem de omnibus et intimis et externis hostibus eius benignitate deportarunt" [32]).

Een analyse van deze tekst lijkt ons — na al het voorgaande — overbodig te zijn. Van belang is vooral, dat de katechismus hier het bijzondere karakter van de „gratiarum actio" naar voren doet komen en in de beschrijving van haar expressievormen en doelgerichtheid de elementen opneemt die reeds vanaf de oorsprong der christelijke traditie omtrent het gebed als dankende lofprijzing worden aangegeven. In q. 8 zegt de auteur vervolgens, dat onder de „gratiarum actiones" die „sanctorum causa" in de kerk aan God worden gebracht, die „gratiarum actiones" de voornaamste plaats innemen welke aan God gericht worden vanwege de aan Maria en de door haar aan ons allen bewezen genade [33]).

---

[26]) C. 7, q. 8; ed. Lipsiae, p. 413.
[27]) Hij verwijst naar *Enchiridion*, c. 7.
[28]) Zie in dit onderzoek de bespreking van Thomas in: *De middeleeuwse scholastiek*, m.n. de alinea na het citaat uit *S.T.* II-II, q. 83, a. 3.
[29]) Ed. Lipsiae, p. 401/2.
[30]) Vgl. c. 3, q. 2.
[31]) „Oratio" en „precatio" worden hier als synoniemen gebruikt.
[32]) Q. 1; ed. Lipsiae, p. 405.
[33]) Men zou nog op het volgende kunnen wijzen. — C. 7, q. 5 brengt naar voren, dat de Heilige Geest de „auctor" van onze gebeden is: „Denique nostrae auctor est precationis Spiritus sanctus, quo duce preces nostras audiri necesse est. Accepimus enim 'Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater,' qui quidem Spiritus infirmitatem, qui inscitiam nostram adiuvat in hoc orandi munere. Immo vero inquit: 'Ipse postulat pro gemitibus inenarrabilibus.' " [Ed. Lipsiae, p. 409; de tekst ver-

Zoals reeds eerder werd gezegd, handelen hoofdstuk 9 en volgende over het Gebed des Heren. Relevant met betrekking tot schrijvers opvatting over de plaats van de dankende lofprijzing in het Onze Vader en daarmee in het geheel van het christelijk gebed is de aantekening die hij maakt bij de bede „Uw naam worde geheiligd". Hij betoogt daarin namelijk, dat Christus omwille van de orde der waarden deze bede betreffende het hoogste goed als eerste en als leidend beginsel van alle andere beden heeft aangegeven. Onze Heer heeft ons, zo zegt de katechismus, daardoor willen leren, „dat wij, voordat wij datgene wat wij of welke naaste dan ook nodig hebben afsmeken, behoren te vragen wat tot Gods glorie strekt" [34]) en aan Hem onze ijver voor en verlangen naar de bevordering van zijn „belangen" moeten uitzeggen. Het gebed als „vragen" („petitio") om iets heeft dus allereerst Gods glorie tot objekt. De rangorde bestaat dus evident hierin: het eer brengen aan God is primair; al het andere hangt daarmee samen, maar komt op de tweede plaats. Bidden is vóór alles een lófprijzend aanroepen, een beleven van (de prioriteit van) de Godsliefde d.i. eigenlijk van de theologale grondhouding [35]); maar uiteraard is daarmee verbonden de smeking om heil voor zichzelf en voor anderen. Ondanks al het voorgaande wordt hier aldus toch wel degelijk het primaatschap van de lofprijzing tot uitdrukking gebracht en wel vooral door het expedient, de lof Gods als objekt van de smeking te beschouwen.
Ook de bede „(uw wil geschiede,) op aarde zoals in de hemel" moet in bovenomschreven zin als een „gratiarum actio" worden verklaard:

> „Wij vereren immers zijn allerheiligste wil en prijzen, vervuld van zeer grote vreugde, met hoogste lofprijzingen en dankbetuigingen al zijn werken, omdat wij zeker weten, dat Hij alles goed heeft gedaan" [36]).

De herinnering aan Gods heilshandelen vormt hier duidelijk het motief voor een smeken tot God, dat zijn kulminatiepunt bereikt in een dankende lofprijzing. In de gemeenschap van de kerk — zo kan het betoog van de katechismus worden samengevat — kunnen en moeten de gelovigen voor zichzelf en anderen Gods goedheid afsmeken, maar in een vragen dat allereerst gericht is op de lofprijzing van God wegens diens weldaden in het verleden die de garantie zijn voor de manifestatie van Gods heilshandelen in heden en toekomst.

---

wijst naar Ro 8, 15 en 8, 26. Verder is hierbij te noteren, dat vlg. de auteur de „precatio" zowel de „postulatio" alsook de „gratiarum actio" omvat ; zie c. 3, p. 2.] — In c. 8, q. 7 (ed. Lipsiae, p. 412) wordt benadrukt, dat alle gebed moet gebeuren in Christus' naam : hiervoor wordt verwezen naar Jo 16, 23v en 14, 13. — Alle gebed, dus ook als lofprijzing, wordt aldus door de auteur ook naar zijn pneumatologische en christocentrische geaardheid beschouwd.

[34]) „nos, priusquam ea, quae nobis aut proximo cuique opus sint, postulemus, quae propria sint Dei gloriae petere debere"; c. 10, q. 7 (ed. Lipsiae, p. 424).

[35]) Vgl. c. 3, q. 4.

[36]) „Veneramur enim eius sanctissimam voluntatem, et maximo perfusi gaudio summis laudibus et gratulationibus omnia eius opera celebramus, qui certo sciamus, eum omnia bene fecisse". (C. 12, q. 22; ed. Lipsiae, p. 444/5.)

Eredienst in de vroomheid der zeventiende en achttiende eeuw

Met groot wetenschappelijk ethos en in historisch-kritische studie leggen in de zeventiende eeuw figuren van hoog intellektueel niveau zich toe op het verkrijgen en verbreiden van een zuiver zicht op wat eredienst is. Ze trachten hierbij met name af te rekenen met aanslibsels en misgroeiingen, niet in de laatste plaats met de allegorische duidingen die sinds Amalarius het raam der gewone liturgieverklaringen hadden gevormd [1]). Men denke hierbij aan het feit, dat in de gebedenboeken Misverklaringen werden gevonden waarin de liturgische gewaden en voorwerpen en het verloop der ceremoniën dikwijls zeer sterk gedetailleerd van de passie des Heren werden verklaard.
Onder hen neemt Johannes kardinaal Bona († 1674) een belangrijke plaats in. Guéranger zegt over hem:

> „Jean Bona, Abbé général des Feullans et Cardinal, peut être considéré non seulement comme l'un des plus saints et des plus savants hommes qui avaient été revêtus de la pourpre romaine, mais aussi comme l'un des plus illustres liturgistes de l'Église Catholique" [2]).

Afgezien van het schabloon waarin het eloge wordt uitgedrukt, kan men het met deze bewondering eens zijn. De werken van genoemde auteur immers zijn meesterstukken van historisch inzicht en fijne smaak omtrent het cultisch gebed en hebben in menig opzicht de kijk op liturgische details bepaald [3]). Als een typerend voorbeeld uit zijn oeuvre mag gelden de door hem voor het feest van de heilige Rosa van Lima geredigeerde collecta, die gunstig afsteekt bij menige andere formule die sinds de zeventiende eeuw door de ritenkongregatie officieel werd goedgekeurd:

> „Almachtige God, gever van alle goed, die de heilige Rosa reeds vroegtijdig met de dauw van hemelse genade hebt begunstigd, en haar in de verre landen overzee hebt doen bloeien in sier van maagdelijkheid en geduld; geef dat wij, uw dienaren, door de geur van haar deugden te volgen, de goede geur van Christus mogen worden. Die met U leeft en heerst" [4]).

De taal van deze oratie moge enigszins bloemrijk zijn, de heldere traditionele opbouw die teruggaat op de joodse Beraka is duidelijk bewaard gebleven. De ongedwongen bijbelse allusie aan het slot getuigt van een goede smaak die bij andere akkomodaties in moderne liturgische teksten wel eens ver te zoeken is.

---

[1]) Men denke hier o.m. aan geleerden als : J. Mabillon († 1707), J. Thomasius († 1713), L. Muratori († 1750), E. Martène († 1739) en P. Lambertini (Benedictus XIV) († 1758).
[2]) P. Guéranger, *Institutions liturgiques* II, Le Mans 1841, p. 145.
[3]) We noemen hier *De divina psalmodia*, zoals het werk sinds de Parijse uitgave uit 1663 heet, en Bona's voornaamste geschrift *Rerum liturgicarum*, dat, met veel toevoegingen voorzien, werd uitgegeven door R. Sala, Turijn 1747. Voor de enigszins verwarde geschiedenis van de edities en herdrukken van Bona's werken, vgl. H. Dumaine, in : DACL II/1, p. 1000-1002.
[4]) De vert. werd ontleend aan het manuskript van C. Bouman voor de niet-gepubliceerde 6e uitgave van het Spectrum-missaal. — Lat. tekst : „Bonorum omnium largitor, omnipotens Deus, qui beatam Rosam, caelestis gratiae rore praeventam, virginitatis et patientiae decore Indis florescere voluisti : da nobis famulus tuis ; ut in odorem suavitatis eius currentes, Christi bonus odor effici mereamur. Qui tecum vivit et regnat". (*Miss. Rom.*, Misformulier 30 aug.) — Vgl. hierbij Guéranger, *Inst. lit.* II, 145.

Omtrent zijn zicht op de viering van de eucharistie verdient vermeld te worden, dat hij zich in een asketische verhandeling over de Mis zich in de volgorde van de verschillende door de priester vóór het opdragen van het Offer te verrichten „oblationes Sacrificii" laat bepalen door de volgende rangschikking der uit de traditie bekende vier doeleinden van het Misoffer. Allereerst biedt hij „oblationes" van het Offer naar zijn latreutische en naar zijn eucharistische, pas daarna die naar zijn propitiatorische en naar zijn impetratorische waarde [5]). Het element van „gratitudo" treedt bovendien krachtig naar voren in de door de schrijver aangegeven „actus diversarum virtutum ante Missam" [6]) alsmede in het onderdeel over hetgeen de celebrans na de Mis behoort te doen [7]). Opmerkelijk bij dit alles is, dat ook in de hier voor het privégebed bestemde formules de struktuur van de Beraka duidelijk te onderkennen is.

In ditzelfde perspektief staat de oratoriaan Pierre le Brun (1661-1729), die zich een blijvende naam verwierf door zijn uiteenzettingen over de gebeden en ceremonies van de eucharistieviering [8]).
In de eerste bladzijden reeds van zijn *Mis-verklaring* benadrukt de auteur het offerkarakter van de eucharistieviering. Opvallend echter is hierin, dat hij deze onmiddellijk beschouwt als een *sacrificium laudis* waarin de gelovigen deelnemen aan de lofprijzing die Christus als geslachtofferd Lam brengt aan God:

> „Men kan zeggen, dat het offer van de Mis onze kerken verandert in een hemel ... [9]). Wij doen inderdaad in onze tempels slechts wat de heiligen voortdurend in de hemel doen ... Alle gebeden en alle verdiensten van de heiligen stijgen als een zoete geur op voor Gods troon: datgene namelijk wat St.-Jan heeft uitgedrukt door het wierookvat dat een engel in de hand houdt en door het altaar vanwaar de gebeden der heiligen omhoog stijgen voor God. De kerk op aarde biedt op gelijke wijze op het altaar wierook aan God aan, als een

---

[5]) C. 4, par. 8-11; *J. Bona, Horologium asceticum* et *De Sacrificio Missae tractatus asceticus*, ed. sacerdos congr. missionum ad exteros, Parisiis 1846, p. 245-254.
[6]) C. 4, par. 12; p. 254-262, vnml. 258/9.
[7]) C. 6; p. 308-323.
[8]) *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe*, suivant les anciens auteurs, et les monumens de toutes les églises du monde chrétien. Avec des Dissertations et des Notes sur les endroits difficiles, et sur l'origine des Rits, 4 vol., Liège-Paris 1777-'78²; ned. v. dl. I : *Letter-, geschicht- en leerstelkundige uitlegging, van de gebeden en plechtigheden der H. Misse, ...*, Uit het Fransch in het Nederduitsch overgezet door een Roomsch Priester te Amsterdam, Amsterdam (F. J. van Tetroode) 1790. — Dit werk, dat voor het eerst verscheen in 1716-'26 (te Parijs), beleefde vele herdrukken en vertalingen. De eerste band biedt een doorlopend kommentaar op de gebeden en ceremonies der romeinse Misliturgie. In bd. 2-4 besteedt de schrijver uitvoerig aandacht aan de versch. oosterse liturgieën en aan de reformator. avondmaalsformulieren. Voor overzicht der 4 bd., zie DACL VIII, 2220-2227. Voor bibliografie over Le Brun, zie E. Bonnardet in de ed. der *Explication ...* (Lex orandi 9), Paris 1949, p. XIII-XXXIII v. d. inl. — In de volgende bladzijden benutten we de ed. die ons, naast vermelde ned. vert., als enige ter beschikking stond, nl. die van 1777-'78, en wel *t. I* (1777).
[9]) Schr. verwijst hier, beh. naar Ap 7, 17, naar Joh. Chrysostom., *De Sacerd.* 6, 4; Greg. M., *Dial.* 4, 58.

teken van de aanbiddingen en van de gebeden van alle heiligen die hier beneden zijn of in de glorie. Allen aanbidden Hem unaniem in de hemel en op de aarde, omdat wij dan op het altaar van hier beneden datgene hebben wat op de troon in de hemel is" [10]).

Men moet weliswaar bij deze passage noteren, dat LE BRUN in andere regels nadruk legt op de aanbidding die men in het offer van de Mis aan Christus brengt [11]). Hierin speelt ongetwijfeld de uit de middeleeuwen stammende sterke koncentratie op de werkelijke tegenwoordigheid van Christus in de „species" een grote rol. Maar blijkbaar ziet hij de viering van de eucharistie toch vóór alles als een „sacrificium laudis" aan God, dat door en in Christus gebracht wordt in een akt die hemel en aarde verbindt.
In dit verband is het tevens kenmerkend, dat de schrijver een vrij uitgebreide beschouwing wijdt aan het *Alleluia* en aan de wijze waarop dit in de gregoriaanse zang tijdens de Mis wordt uitgedrukt [12]). Nadat hij een korte woordverklaring van de uitroep Alleluia heeft gegeven, maakt hij een opmerking waarin hij de lofprijzing Gods als algemene grondhouding duidt:

„Te allen tijde moeten wij God loven; en inderdaad, zelfs wanneer de kerk ons op Septuagesima afscheid laat nemen van het Alleluia, laat zij ons zeggen: 'Laus tibi Domine Rex aeternae gloriae; lof zij aan U, Heer, Koning van eeuwige heerlijkheid'. Dit bevat de voornaamste zin van het Alleluia, maar niet de vervoering of de opwelling van vreugde waartoe het (Alleluia) inspireert en die het uitdrukt; deze vervoering van vreugde zal nooit ophouden in de hemel, maar ze wordt vaak onderbroken in dit leven" [13]).

Het zingen van het Alleluia wordt door hem aldus gezien als expressie van hetgeen de mens in diepste wezen is: deelgenoot van Gods glorie, die hij voortdurend moet prijzen. De vervanging van het Alleluia door andere uitingen van lofprijzing slaat slechts op de „condition humaine", waarin deze glorie immers

---

[10]) „On peut dire que le Sacrifice de la Messe change nos Eglises en un Ciel ... Nous ne faisons en effet dans nos Temples que ce que les Saints font continuellement dans le Ciel ... Toutes les prieres et tous le mérites des Saints s'élevent comme un doux parfum devant le Trône de Dieu : ce que saint Jean a exprimé par l'encensoir qu'un Ange tient à la main, et par l'Autel d'où les prieres des Saints s'élevent devant Dieu. L'Eglise de la terre offre de même à l'Autel de l'encens à Dieu, comme un signe des adorations et des prieres de tous les Saints qui sont ici-bas, ou dans la gloire. Tous l'adorent unanimement dans le Ciel et sur la terre, parce que nous avons alors sur l'Autel d'ici-bas ce qui est sur le Trône céleste". (*Préface*; ed. 1777, p. IV/V.) De auteur citeert in de marge Ap 8, 3v.

[11]) *Préface*; ed. 1777, p. IV/V.

[12]) *2e Partie de la Messe, a. 6, L'Alleluia* (ed. 1777, p. 206-208); *ibid., Les Neumes* (ed. 1777, p. 208/9).

[13]) „En tout tems nous devons louer Dieu : et en effet lors même que l'Eglise nous fait quitter l'*alleluia* à la Septuagésime, elle nous fait dire : *Laus tibi Domine Rex aeternae gloriae ; louange soit à vous Seigneur, Roi d'éternelle gloire* ; ce qui renferme le sens principal de l'*alleluia*, mais non pas le transport ou l'effusion de joie qu'il inspire et qu'il exprime ; transport de joie qui ne cessera jamais dans le Ciel, mais qui est souvent interrompu dans cette vie". (Ed. 1777, p. 206.)

nog niet ten volle tot ontplooiing is gekomen. Maar in elk geval gaat het uiteindelijk om de lofprijzing als uitdrukking van de hoogste werkelijkheid en van het perspektief van het menselijk bestaan. Dit laatste markeert LE BRUN, nadat hij het voorbeeld van Tobias' lofprijzing (Tob 13, 22) heeft aangehaald, door een verwijzing naar *Ap 19*. Daar, zo zegt hij, wordt het Alleluia aangeduid als „le chant du Ciel"; in het zingen van dit Alleluia „nous tâchons de participer par avance à la joie céleste" [14]).
Deze eschatologische vreugde in de lofprijzing Gods wordt volgens LE BRUN bijzonder geaccentueerd door de vele *neumen*, die krachtens een zeer lange traditie aan het tweede gezongen Alleluia worden toegevoegd. Hij beroept zich hier met name op AUGUSTINUS:

> „wanneer men zijn stemgeluid laat aanhouden, noemen de latijnen dit 'jubilatio'; want 'de jubilatio', zegt St.-Augustinus, 'is niets anders dan een geluid van vreugde zonder woorden' " [15]).

Hij amplificeert deze idee aan de hand van een tekst van dezelfde kerkvader als volgt: degenen die op het veld een rijke oogst binnenhalen en zich daarover verheugen, uiten hun gevoelens in het zingen; maar dikwijls laten ze alle woorden varen, om slechts in geluiden de intensiteit van hun vreugde uit te drukken [16]). LE BRUN, wederom AUGUSTINUS parafraserend, past dit toe op de openbare eredienst van joden en christenen:

> „'Dit is een onuitsprekelijke taal; en tot wie kan men zulk een taal op een meer eigenlijke wijze richten dan tot God, die onuitsprekelijk is? Wij behoren Hem te lofrijzen, maar de woorden ontbreken ons. Wat blijft ons dan anders over tenzij ons te laten gaan in de 'jubilatio', opdat ons hart zich verheugt zonder woorden en de ruimte van onze liefde niet wordt ingeperkt door lettergrepen?' " [17]).

Vanzelfsprekend treedt LE BRUNS opvatting betreffende de lofprijzing duidelijk naar voren, als hij de *canon* verklaart [18]). Zijn kommentaar komt in het kort hierop neer.

---

[14]) Ed. 1777, p. 207. — In het vervolg verwijst hij naar Aug., *In Psal.* 106; 110; 148, 1. 2.

[15]) „quand on soutient la voix pour exprimer quelques sentimens de joie, cela s'appelle parmi les Latins *jubilatio* : car *la jubilation*, dit saint Augustin, *n'est autre chose qu'un son de joie sans paroles*". (Ed. 1777, p. 208.) In de marge citeert de schrijver : „Sonus quidam est laetitiae sine verbis", met verwijzing n. Aug.' *In Psal.* 99, 4.

[16]) Ed. 1777, p. 208/9.

[17]) „'C'est un louange ineffable ; et à qui peut-on plus proprement adresser un tel langage qu'à Dieu, qui est ineffable ? il faut le louer : les paroles nous manquent. Que nous reste-t-il donc que de nous laisser aller à la jubilation, afin que le coeur se réjouisse sans paroles, et que l'étendue de la charité ne soit pas restreinte par les syllabes ?' ". (Ed. 1777, p. 209.) — Le Brun geeft hier een parafrase van Aug.' *In Psal.* 32, 8. — Het verschil in klimaat tussen LE BRUN en zijn tijdgenoot, de benediktijn CLAUDE DE VERT († 1708), met wie hij herhaaldelijk polemiseert, komt tot uitdrukking in het feit dat laatstgenoemde het in zijn vierdelige *Explication ... des cérémonies de l'Église* bij een korte geleerd-historische aantekening laat, hoe het gebruik van het Alleluia in de kerk volledig verklaard kan worden vanuit de joodse traditie (t. I, Paris 1720³, p. 91/2).

[18]) *4e Partie de la Messe* ; ed. 1777, p. 378-532. — Karakteristiek i.v.m. de toenmaals

De oproep *Sursum corda* in de inleidingsdialoog van de prefatie beschouwt hij uitdrukkelijk als een uitnodiging tot „des actions de grâces". Weliswaar blijkt hij in het aangeven van de reden voor deze „actions de grâces" weer schatplichtig te zijn aan een eenzijdige aandacht voor de „realis praesentia" van Christus in de eucharistieviering en ziet hij de konsekratie vanuit dit perspektief en tezeer geïsoleerd, wanneer hij als motief voor deze „action de grâces" aangeeft: „pour le grand miracle qui va s'opérer par la Consécration" [19]). Maar anderzijds benadrukt hij, dat de kerk in deze „actions de grâces" Christus navolgt in diens lofprijzing bij de opwekking van Lazarus, bij de wonderbare broodvermenigvuldiging en bij de instelling van de eucharistie [20]). Bovendien wijst hij op het feit, dat de oproep tot „action de grâces" in alle liturgieën te vinden is en daarom duidt op iets dat wezenlijk tot de viering van het Misoffer behoort [21]). Verder biedt het kommentaar op de „praefatio communis" een breder perspektief omtrent de motieven waarom men aan God lof en dank moet brengen. Zo zegt de schrijver bij de behandeling van het „Gratias agamus ...", dat wij God prijzen en dankzeggen omdat wij onze harten tot God mogen verheffen. Immers, zo fundeert hij deze uitspraak, slechts uit kracht van de genade zoeken en genieten wij de „goederen van boven", d.w.z. verlangen wij naar het hemelse. Wij loven en danken, zo vervolgt hij, God vanwege alle gaven die wij van God — en van Hem alleen — ontvingen, in het bijzonder vanwege Christus' inkarnatie, waardoor wij Hem als offer ter verlossing kunnen aanbieden [22]).

Als LE BRUN bij de bespreking van het Memento van de levenden de uitdrukking „hoc sacrificium laudis" parafraseert, laat hij deze allereerst slaan op het brood en de wijn die het lichaam en bloed van onze Heer zullen worden: „want alleen door dit goddelijk slachtoffer prijzen wij de hemelse Vader op passende wijze" [23]). De gelovigen brengen dit offer van lof, doordat zij samen met de priester „op geestelijke wijze het offer aanbieden van Jesus Christus, die het ware offer van lofprijzing en van dankzegging is, de enige die in staat is om God te eren en ons alle genadekrachten voor het heil te verschaffen" [24]).

---

heersende opvatting omtrent de verhouding prefatie-canon — vgl. bijv. blz. 206 van deze studie — is de ondertitel van dit onderdeel der Mis-verklaring : *Le Canon, ou la regle de la Consécration, précédee de la Préface.* Le Brun merkt overigens (blz. 378/9, aant. 1) op, dat volgens het Gelasianum en in het Missale Francorum van vóór Karel de Grote de canon begint met het „Sursum corda", en dat in de Kataloog van de Pausen uit de VIe e. het Sanctus „étoit dit dans l'action, c'est-à-dire, dans le Canon". Anderzijds zegt hij (in de tekst zelf van blz. 378/9), dat de prefatie „un prélude" is, „une introduction aus prieres du Canon, qui est appellé par excellence *la Priere*". — Vgl. bij dit alles Mohrmann, *Études* ... III, 291-305 (Sur l'histoire de praefari — praefatio).

19) A. 1, par. 1; ed. 1777, p. 379.

20) *Ibid.* — Merk — i.v.m. het boven gezegde — overigens op, dat hij de instelling van de eucharistie weergeeft als : „changer du pain et du vin en son corps et en son sang".

21) A. 1, par. 1; ed. 1777, p. 379-381.

22) A. 1, par. 2; ed. 1777, p. 386/7.

23) „puisque c'est uniquement par cette divine victime que nous louons dignement le Père céleste" (a. 3; ed. 1777, 423).

24) „pour offrir ... spirituellement le sacrifice de Jesus-Christ, qui est le vrai sacrifice de louange et d'action de graces, le seul capable d'honorer Dieu, et de nous procurer toutes fortes des graces pour le salut" (a. 3; ed. 1777, p. 424).

Uit het gedeelte over de *voorbereiding tot de kommunie* vragen vooral enkele passages over het *Gebed des Heren* aandacht. Allereerst valt op, dat de auteur duidelijk de struktuur van het Onze Vader onderkent. Uitdrukkelijk terug-grijpend op de patristiek, onderscheidt hij de „hemelse" strekking van de eerste drie beden en de „aardse" van de overige vier [25]).

Als specimen van zijn verklaring van de eerste drie beden diene hier de beschouwing bij de bede: „uw naam worde geheiligd" [26]). De gedachtegang van LE BRUN is hier als volgt. — In deze bede vragen wij niet, dat God een of andere graad van heiligheid verkrijge; want Hij is de heiligheid zelf. Wij spreken slechts de wens uit, dat zijn naam „worde gevierd, geprezen en verheerlijkt" [27]). Deze drie laatste termen legt de schrijver aldus uit. „Heiligen" betekent volgens de hebreeën „vieren". Dezen zeggen namelijk dat zij het vasten en de sabbat „vieren" en geven daarmee aan, dat ze deze als eerbiedwaardig beschouwen en willen onderscheiden door een bijzondere cultus. Zo betekent het „heiligen" of „vieren" van Gods heilige naam, dat men hem wil onderscheiden van elke andere naam, dat men hem boven elke andere wil verheffen en er slechts over wil spreken met de diepste verering. Vervolgens betekent het „heiligen" van Gods naam, dat men God „prijst en verheerlijkt" als de Bewerker van alle goeds, als de heiligheid en de waarheid zelf. In de bede „uw naam worde geheiligd" uiten wij het verlangen, dat alle schepselen Gods macht en zijn oneindige volmaaktheden bekend maken [28]); dat men er openlijk getuigenis van aflegt, dat aan Hem alle eer en glorie toekomt [29]); dat geheel de kerk in al haar doen en laten Gods glorie nastreeft en dat men tenslotte overal met de engelen kan zingen dat God „heilig, heilig, heilig" is.

Deze aantekeningen over het thema „lofprijzing" in LE BRUNS verklaring van de gebeden en ceremonies van de romeinse Misliturgie kunnen gevoegelijk worden besloten met hetgeen deze auteur aan het einde van zijn uiteenzettingen over het eigenlijke van de viering der eucharistie zegt. Nadat hij het zinvolle van het *Deo gratias* als antwoord op het *Ite Missa est* heeft belicht [30]), eindigt hij met een alinea (die we vanwege de vloeiende termen omtrent „lofprijzing" het best in de oorspronkelijke taal menen te kunnen citeren):

> „Nous faisons la même réponse, lorsqu'au lieu d' 'Ite Missa est', le Prêtre dit 'Benedicamus Domino'. On demande d'où vient qu'on ne répond pas 'Amen. Ainsi soit-il'. Mais rien n'est plus juste, plus à propos, ni plus instructif que cette réponse, 'Deo gratias'. Car bénir Dieu signifie louer Dieu avec effusion de coeur et de graces, dit saint Augustin, c'est le louer pour les graces reçues. Ainsi quand le Prêtre dit, Louons le Seigneur avec effusion de coeur, les Fidèles répondent: Oui nous le louons avec reconnaissance pour les graces que nous

---

25) *5e Partie de la Messe*, a. 1, par. 4; ed. 1777, p. 538.
26) A. 1, par. 1; ed. 1777, p. 539.
27) „soit célébré, loué et glorifié".
28) De auteur citeert hier: „Decantaverunt, Domine, nomen sanctum tuum" (Wsh 10, 20, door hem foutievelijk als Wsh 20, 20 aangeg.).
29) De auteur citeert hier: „Soli Deo honor et gloria" (1 Tim 1, 17).
30) *6e Partie de la Messe*, a. 2, par. 3; ed. 1777, p. 651/2.

avons reçues de sa bonté, en nous faisant assister et participer aux saints Mystères" [31]).

Het is duidelijk, dat LE BRUN in zijn reflexies op de fenomena van de cultus waarvan de eucharistieviering het centrum is, uiteindelijk teruggrijpt naar hetgeen hieromtrent in de oude traditie levend was en dat hij als hoogste munus van alle eredienst de *dankende lofprijzing* beschouwt. Getrouw aan genoemde traditie echter ziet hij deze εὐχαριστία als expressie van de beleving der verbinding tussen het goddelijke en het menselijke, het eeuwige en het tijdelijke, die tot aan de paroesie van Christus nog onvolkomen is en daarom uiteraard niet los staat van *smeking* om vervulling van hetgeen nog als belofte in de menselijke situatie aanwezig is.

In het geestelijke doen en in de geestelijke literatuur wordt overigens een verzwaring met ethische overwegingen steeds meer en soms pijnlijk voelbaar. Dit verschijnsel, dat vaak al te gemakkelijk van het etiket *jansenisme* wordt voorzien, is een meer doktrinaire approach van de onmacht van de mens [32]). Inderdaad ontstaat door de meer „technische" nadruk op het strijd-element in het christelijk leven, die zich op grond van deze beweging aandient, een situatie die dikwijls weinig ruimte laat tot uitzicht op de plaats van de lofprijzing. Anderzijds bestaat er ook in dit geestesklimaat een tendens om, refererend naar bijbel en patristiek, de aanbidding van God centraal te plaatsen. Met name in de achttiende eeuw zien we een opbloei van liturgische studies, hervormingspogingen omtrent missaal en brevier en strevingen om de openbare eredienst meer tot een door geheel het volk Gods beleefd goed te maken [33]).
Als typerend voorbeeld van genoemd geestesklimaat kan het beroemd geworden *Rituale van Alet* gelden. In 1667 door NICOLAS PAVILLON voor het eerst uitgegeven, valt het niet alleen op door zijn janseniserende en gallikaniserende tendenzen — het werd door CLEMENS IX in 1668 veroordeeld —, maar ook door zijn sterk schriftuurlijke en patristieke inslag. De lofprijzing Gods neemt

---

[31]) A. 2, par. 3 (ed. 1777, p. 652), met verwijzing naar Aug., *2 Ep.* 77.

[32]) Het is zeker niet juist, al wat met deze beweging samenhangt zonder meer in een ketterse hoek te zetten, zoals Guéranger dat doet in de passage : „Semblable en beaucoup de choses aux sectes Gnostiques et Manichéennes ..., essentiellement anti-liturgique comme elles, le Jansénisme eut pour charactère de s'infiltrer au sein du peuple fidèle, en pénétrant de son esprit, à des degrés divers, la société qu'il venait corrompre. A ceux qui étaient assez forts, il prêcha un Calvinisme véritable ... S'il n'osa révéler à ces derniers (nl. aan hen die wilden vasthouden aan dogmata en kerkelijk gezag) que l'Église avait cessé d'être visible, il se plut du moins à la leur montrer comme déchue de la perfection des premiers siècles, encombrée de superfétations que l'ignorance des bas siècles avait entassées autour d'elle, et surtout moins pure à Rome et dans les pays de la vieille Catholicité qu'en France ... Dans cette doctrine, le lectuer reconnaît sans doute, non seulement Jansénius, saint Cyran et Arnauld, mais Letourneux, Ellies Dupin, Tillemont, Launoy, Thiers, Bailiet, de Vert, Fleury, Duguet, Mesenguy, Coffin, Rondet, etc.". (*Inst. lit.* II, 44/5.) Deze tekst staat in het hfdst. over de liturgie in de tweede helft van de XVIIe e., waarin vlg. Guéranger het „commencement de la déviation Liturgique en France" zou liggen (p. 43). — Vgl. overigens bijv. L. Ceyssens, *Diepere gronden van het jansenisme,* in : TvTh 6 (1966) 395-420.

[33]) Zie B. van Bilsen, *Kerk in beweging.* Structuurveranderingen in de Kerk, Utrecht-Nijmegen 1962, 147.

in dit rituale, dat tevens een soort handboek voor de pastoraal is, een belangrijke plaats in.
In het kader van dit onderzoek verdient de hierin voorkomende instruktie over het bidden van het officie bijzondere aandacht [34]). Als het rituale de betekenis van het goddelijk officie wil aanduiden, blijkt de voorkeur van de samensteller uit te gaan naar de van de Vaders stammende benaming *opus Dei*, die uitdrukt dat

> „c'est l'honneur et le service qu'on rend directement à Dieu, et le premier exercice de la charité qu'on lui doit" [35]).

Daarnaast hecht het rituale een bijzondere betekenis aan de uitdrukking *officium divinum*, daar deze duidt op de fundamentele plicht om het boven-genoemde te verrichten en tevens op het theocentrisch karakter van dit *pensum servitutis* [36]).
Als redenen waarom de clerici het goddelijk officie „dévotement" behoren te bidden geeft het rituale de volgende aan. Allereerst moeten de clerici het brevier bidden krachtens het voor alle gelovigen geldende gebod tot voortdurend gebed. Vervolgens krachtens de speciale deputatie namens de kerk om voor allen te bidden. Het voornaamste motief echter om het officie goed te verrichten wordt gevormd door de smaak en de geestelijke troost die eruit voortkomen. Deze „goût" en „consolation spirituelle" vergelijkt de instruktie met hetgeen volgens haar David deed uitroepen:

> „Bonum est confiteri Domino, et psallere nomini tuo, altissime ... Quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo ... Psallite nomini ejus, quoniam suave est" [37]).

Dit motief doortrekt geheel de verdere uiteenzetting, waarin termen als: „honorer" en „service" als sleutelwoorden lijken te fungeren.
Het bijzonder karakter van de lof Gods treedt met name nog aan het licht in het morgen- en in het avongebed, die beide beginnen met een akt van aanbidding en van dankbaarheid en waarin naast smeekbeden het element van toewijding een voorname plaats inneemt [38]). Zo heet het in het eerstaangegeven morgengebed, dat begint met een eerbetuiging aan de drieëne God door het kruisteken:

> „Mijn God, ik geef U mijn hart.
> Mijn God, ik aanbid U; geef mij de genade, U te beminnen met geheel mijn hart.
> Ik dank U, dat U mij op de wereld hebt doen komen, mij tot christen hebt gemaakt en mij deze nacht hebt bewaard.
> Ik bied U aan mijn hart en al mijn handelingen; ik smeek U mij de genade te geven, U vandaag niet te beledigen en mij in alles te leiden volgens uw heilige wet" [39]).

---

[34]) *Les instructions du Rituel du diocese d'Alet*, Paris 1719², p. 536-562.
[35]) Ed. 1719², p. 537.
[36]) Ed. 1719², p. 537.
[37]) Ed. 1719², p. 538.
[38]) Ed. 1719², p. 691-706.
[39]) „Mon Dieu, je vous donne mon coeur.

We herkennen hierin elementen die ons via dergelijke formulieren uit vroegere katechismussen bekend zijn.
Vanuit dit perspektief gezien, lijkt het dienstig om teksten onder de loep te nemen uit een werk van een auteur als JACQUES-JOSEPH DUGUET (1649-1733) [40]).
In zijn traktaat over het publieke gebed en over de disposities voor de deelname aan de „heilige mysteries" geeft hij als vierde middel om de aandacht en de ijver in het gebed, speciaal in het openbare gebed, te bewaren: „Een hoge opvatting over de majesteit en de heiligheid Gods, en een religieus ontzag" [41]).
In de daaraan korresponderende alinea merkt de schrijver op, dat men aan tal van kenmerken kan onderscheiden of de liefde tot God in 's mensen hart is binnengetreden en het heeft hernieuwd. Maar het meest zekere bestaat volgens hem hierin, dat de mens begint zichzelf en de tegenwoordige goederen te vergeten; dat hij in God een grootheid en majesteit ontdekt die hem een nuttige vrees inboezemt; dat hij vervuld is van ontzag voor Gods heiligheid en geen ander kwaad kent dan Hem te mishagen. Want de caritas heeft als eerste gevolg, dat zij de mens „uit de donkere spelonk trekt waarin hij zich had opgesloten en waarin hij — door een afschuwwekkende afgoderij — zichzelf tot doel van alle dingen had gemaakt". Bovendien brengt zij de mens tot onderwerping aan God als aan het hoogste goed, de alleen Grote, de alleen Geduchte, die de enige oorsprong en het enige einddoel van alles is [42]).
Het is niet te loochenen, dat in zulk een betoog een pessimistische kijk op mens en wereld duidelijk te herkennen is [43]). Maar men dient wel op te merken, dat de nadruk op de vreze des Heren als begin(sel) van de wijsheid d.i. uiteindelijk van het genieten van God iets is dat zijn fundament in de bijbel heeft. Weliswaar lijkt DUGUET het element van angst vrij breed uit te meten. Anderzijds duidt de auteur juist in het perspektief van Gods soevereiniteit en de daaraan beantwoordende houding van de mens de aard en de plaats van de

---

Mon Dieu, je vous adore, faites-moy le grace de vous aimer de tout mon coeur.
Je vous remercie de m'avoir mis au monde, fait Chrétien, et conservé durant cette nuit.
Je vous offre mon coeur et toutes mes actions ; je vous prie de me faire la grace de ne vous point offencer en ce jour, et de me conduire en toutes choses selon votre sainte loy".
(Ed. 1719², p. 691.)

[40]) *Traitez sur la Prière publique, et sur les Dispositions pour offrir les SS. Mystères et pour y participer avec fruit*, Jacques Estienne 1715⁸. Dit boekje omvat: *I. Traitté de la Prière, principalement de la publique* : où les motifs et les moyens qui peuvent attribuer à y conserver de l'attention et de la ferveur, sont expliquez (p. 1-174); *II. Traitté sur les Dispositions pour offrir les SS. Mystères, et pour y participer avec fruit* (p. 1-135).

[41]) „Une haute idée de la majesté et de la sainteté de Dieu, et une crainte religieuse"; *Traitté* ... I, p. 80.

[42] *Traitté* ... I, p. 80/1. De letterlijk aangehaalde passus luidt in het fr.: „de tirer l'homme de l'antre obscur où il s'étoit concentré, et où par une Idolâtrie affreuse, il s'étoit établi la fin de toutes choses".

[43]) Of men de schrijver van het etiket *jansenist* moet voorzien, is een andere kwestie. Bovendien is te noteren, dat de anti-humanistische en wereldvreemde trek meer onmiddellijk teruggaat op bijv. de Moderne Devotie (vgl. later).

dankende lofprijzing. Als wij volledig vervuld zouden zijn van de vreze des Heren, zo zegt hij, zou het met ons aldus gesteld zijn:

> „We zouden ons zeer gelukkig achten, deelgenoten van de engelen te zijn om Hem (God) te prijzen; te zijn zoals de heiligen, reeds verheerlijkt in de hemel, bestemd om Hem dank te zeggen in alle eeuwigheid; en deel uit te maken van dat uitverkoren volk, dat geen andere bezigheid heeft dan Hem te aanbidden en te zegenen: 'Hymnus omnibus sanctis ejus, filiis Israël, populo appropinquanti sibi'. We zouden ons best doen om, indien het mogelijk was, zijn oneindige volmaaktheden te beantwoorden met lofprijzingen die oneindig zouden zijn en eeuwig: 'Laudate Dominum in Sanctis ejus. Laudate eum secundùm multitudinem magnitudinis ejus' ... We zouden het als het hoogste goed beschouwen, door Hem gekend te worden, in zijn huis te wonen, te worden toegelaten tot zijn geheimen, binnen te gaan in zijn machtsgebieden, omwille van Hem al wat is te vergeten, onszelf te vergeten, te leven niet alleen in zijn tegenwoordigheid en onder zijn ogen maar van Hemzelf en van zijn geest.
> XII. We zouden worden terneergedrukt door de gebreken die een zo goddelijke ruil zouden verstoren. We zouden dikwijls onze ogen richten naar de verheven troon ... En we zouden ons uitputten in dankzeggingen om het feit dat de liefde van Jesus Christus ons het voorrecht heeft verdiend om ons daar te presenteren met vertrouwen en er genade te vinden in zijn naam, ofschoon we slechts een toorn en een eeuwige vervloeking waardig waren" [44]).

Afgezien van de reeds gekonstateerde eenzijdigheden, kan men zeggen dat we hier te doen hebben met een tekst die uitgesproken schriftuurlijk en patristiek geïnspireerd is. In scherpe lijnen tekent de schrijver het gebed als deelname aan de eredienst van het volk Gods in de heerlijkheid, als beleving van het „divinum commercium" en als gebeurend „door en met en in" Christus. Dit alles doet hij juist in een kontekst waarin hij spreekt over de bijzondere waarde van de dankende lofprijzing. Hierin is hij klaarblijkelijk een getuige van de authentieke, rijke en tegelijk sobere gebedstraditie der kerk [45]).

---

[44]) „Nous nous estemerions très-heureux d'être associez aux Anges pour le loüer ; d'être comme les saints déja glorifiez dans le ciel, destinez à lui rendre graces dans tous les siecles ; et de faire partie de ce peuple choisi qui n'est occupé qu'à l'adorer et à le bénir : 'Hymnus omnibus Sanctis ejus, filiis Israël, populo appropinquanti sibi'. Nous nous efforcerions de répondre, s'il étoit possible, à ses perfections infinies par des louanges qui fussent infinies et éternelles : 'Laudate Dominum in Sanctis ejus. Laudate eum secundùm multitudinem magnitudinis ejus' ... Nous mettrions le souverain bien à être connu de luy, à demeurer dans sa maison, à être admis à ses mystères, à entrer dans ses pouvoirs, à oublier pour lui tout ce qui est, à nous oublier nous-mêmes, à vivre non-seulement en sa présence, et sous ses yeux ; mais de lui-même et de son esprit.
XII. Nous serions affligez des nécessitez qui troubleroient un commerce si divin. Nous tournerions souvent les yeux vers l'auguste thrône ... Et nous répandrions en actions de graces de ce que la charité de JÉSUS-CHRIST nous a mérité le privilège de nous y présenter avec confiance, et d'y trouver grace en son nom, quoique nous ne fussions dignes que d'une colere, et d'une malediction éternelle". (*Traitté* ... I, p. 93/4.)

[45]) Hierbij kan men nog opmerken, dat het individualisme, zoals dat door eeuwen heen

Op een andere plaats beschouwt DUGUET de dankende lofprijzing uitdrukkelijk als geheel het leven omvattend en geëxpliciteerd in de ogenblikken die voor het gebed in engere zin bestemd zijn. Om op de laatstgenoemde tijden goed te kunnen bidden, zo betoogt hij, is het een van de meest efficiënte middelen dat men zich in een voortdurende dispositie tot gebed houdt en daarom tracht om in een grote onschuld te leven. Want het is voor een mens onmogelijk, dat hij zich onafgebroken bezig houdt met psalmodiëren en zich kontinu „in actu" („actuellement") tot God wendt. Maar „men moet te allen tijde voortgaan met die soort van lofprijzing en van aanbidding, die niet te scheiden is van de deugd". In dit verband citeert de auteur een woord van AUGUSTINUS, dat hij beschouwt als geldend voor alle christenen zonder uitzondering:

> „'Uw tong lofprijst om zingend eer te brengen; moge uw leven steeds lofprijzen ... Wanneer u met uw stem zingt, moet u soms zwijgen; zing met uw leven zo, dat u nooit zwijgt' " [46]).

Blijkbaar volgt DUGUET, in navolging van genoemde kerkvader, hier de paulijnse interpretatie van de nieuwtestamentische topos „gij zult altijd bidden": gij moet steeds God dankende lofprijzing brengen [47]).

Het valt echter niet te ontkennen, dat in het jansenistische geestesklimaat door

---

in vele vormen van vroomheid is doorgedrongen, hier plaats maakt voor het „wij". Het ekklesiaal aspekt komt nog naar voren in een tekst als: „Nous sommes tous dans l'unité d'un seul corps, et d'un seul homme, dont JÉSUS-CHRIST est le chef, et dont les pseaumes sont la voix. Un seul y a le même droit que tout le corps; et il peut sans témérité parler au nom de tous les frères, ou croire que tous ses freres parlent pour lui: 'Sic clamat unus tanquam omnes in uno unus sunt' ". (*Traitté* ... I, p. 185; in de marge aangeg.: *S. Aug. in Psal. 69.*) Deze al. staat in het kader van wat Duguet noemt het elfde middel om de aandacht en de ijver in het gebed te bewaren, nl. „Entrer dans l'esprit et les sentiments des pseaumes, et des autres prieres dans l'Eglise" (p. 183-202). — Een stap terug is wel de behandeling van „het vijfde middel": een levendige dankbaarheid t.o.v. Jesus Christus (p. 95-106). De motieven tot genoemde houding worden daar nl. gezocht en beschreven op individueel vlak: „ik had de hel verdiend, maar ... (enz.)". Hier dient zich bovendien vrij scherp het reeds eerder gesignaleerde pessimisme omtrent mens en wereld aan. Dit paragraafje m.n. roept de sfeer van Thomas a Kempis' Navolging op; het zou interessant zijn, parallelle teksten na te speuren en met elkaar te vergelijken. — Een rigoristische trek vinden we in Duguets werk waar hij spreekt over de veelvuldige kommunie: „On sçait combien les Communions fréquentes demandent de vertu. On tremble pour ceux qui s'approchent tous les jours de la sainte Table, et il est très-rare que les Directeurs éclairez trouvent des ames assez pures pour leur accorder cette grace" (I, p. 8). Dit staat in tegenstelling tot hetgeen de katech. van Trente zegt over: „Cur eucharistia quotidianus noster panis dicatur" (c. 13, q. 21). Vgl. echter wat we zeiden over het algemeen gegroeide geestesklimaat in dezen.

[46]) De besproken al. is te vinden in *Traitté* ... I, p. 234/5. Fr. tekst der geciteerde zinsnede van Duguet: „on doit continuer dans tous les temps cette sorte de loüange et d'adoration qui est inséparable de la vertu". Lat. tekst van Aug.: „Lingua tua ad honorem laudat: vita tua semper laudet ... Cùm voce cantaveris, silebis aliquando: vitâ sic canta, ut nunquam sileas"; met verwijz. naar *In Psal. 146, 1 et 2.*

[47]) Vgl. aant 17 bij Εὐχαριστία *en* εὐχαριστεῖν *bij Sint-Paulus* (in hfdst. I van dit onderzoek).

de sterke beklemtoning van een strenge moraal de liefde tot God, die haar hoogtepunt bereikt in de lofprijzing, zeer vaak plaats maakt voor angst en leidt tot verzet tegen kontemplatie.
Daartegenover trekt in de laatste helft van de zeventiende eeuw een andere richting van de vroomheid de aandacht. Deze beweging, die eigenlijk zo oud is als de kerk en die we met Knox wellicht het best „enthusiasm" kunnen noemen [48]), wordt in de geschiedenis van de katholieke kerk het meest scherp getypeerd door het woord *quiëtisme*. Ofschoon hij in Port-Royal werd gevormd, vertoont ook de spiritualiteit van Lenain de Tillemont veeleer ietwat quiëtistische trekken. Ons interesseert hier echter vooral het feit, dat hij in zijn *Réflexions sur divers sujets de Morale* [49]) voortdurend nadruk legt op de bijzondere waarde van de verheerlijking Gods, met name zoals deze in het woordeloos bidden gerealiseerd wordt. Karakteristiek is het opschrift van een van zijn „réflexions":

> „De innerlijke vroomheid is de ziel van het christendom; zij vangt in de tijd met datgene aan, waarmee de heiligen zich in de eeuwigheid zullen bezig houden" [50]).

Aldus wordt geheel het christelijk leven gezien als een lof Gods die preludieert op de volledige ontplooiing van de *laus perennis*.
Zonder ons hier uitvoerig te verdiepen in de geschiedenis van en de verschillende opvattingen over dit verschijnsel [51]), kunnen we het als quiëtisme bekende mysticisme van de zeventiende eeuw, zoals het met name bij Molinos naar voren treedt, als volgt karakteriseren [52]).
De enige weg naar de mystieke vereniging met God ligt volgens hem hierin, dat de ziel zich in volslagen lijdelijkheid laat bewerken door God die de alleenwerkzame is. Molinos verstaat de rust van alle geestelijke aktiviteit en de vernietiging van alle werkzaamheid in een zeer strikte zin: alleen de onafgebroken beschouwing in duister geloof en zuiver belangeloze liefde heeft geldingskracht. Alle afzonderlijke akten van deugd en alle verlangen naar de hemel en vrees voor de hel zijn uit den boze. Men dient in heilige onverschilligheid voor eigen heil God te laten inwerken.
Het is duidelijk, dat in een dergelijke spiritualiteit de hoogheid van de lofprijzing Gods geïmpliceerd ligt. De kritische notities echter, die naar aanleiding van de *École française* te maken waren, zijn vooral op het *quiëtisme* toe te passen [53]).

---

[48]) Knox, *Christliches Schwärmertum*, passim.
[49]) Cologne 1711.
[50]) „La pieté intérieure est l'ame du Christianisme, elle commence dans le tems ce qui sera l'occupation des Saints dans l'éternité" (*Réfl. Mor.* LVI : p. 183-185).
[51]) Zie bijv. het rijk gedokumenteerde art. *Quietisme* van Optatus, in : Theol. Wb. I, 4052-4060.
[52]) Dit mysticisme van de XVIIe e. wordt i. h. alg. quiëtisme in engere en strikte zin genoemd. Voor andere hoofdpersonen, als : Fénélon en Guyon, zie vroeger ; Petrucci blijft hier onbesproken. — Over Molinos, zie o.m. J. Grenier, *Molinos, le fondateur du Quiétisme, et son Guide spirituel*, in : Rev. Philosoph. de la France et de l'Étranger 148 (1958) 339-347; J. Tellechea, *Dos originales mss de la Guía espiritual de Molinos*. Notas para une edición crítica, Rome 1960.
[53]) Zie de „kritische aantekeningen" bij de behandeling der franse school (in : *De mystieke traditie*).

Weliswaar moet hieraan worden toegevoegd, dat de anti-quiëtistische aktie die in de laatste decennia van de zeventiende eeuw inzette, in feite geleid heeft tot een rationalistische en moralistische vroomheid die vaak weinig uitzicht bood op het primaatschap van de lofprijzing [54]).

Hier dient nog gewezen te worden op *publikaties* uit de zeventiende en achttiende eeuw die *direkt voor de praktijk van het gebed* bestemd waren.
In het franse taalgebied ontstaan de zogenaamde *neo-gallikaanse liturgieën* — de benaming stamt van Guéranger —, waaronder men de liturgieën verstaat die door de franse bisschoppen in eigen boeken aan hun diocesen werden voorgeschreven tussen de jaren 1678 en 1875 [55]). We wijzen hier op enkele boeken die invloed uitoefenden en een kijk geven op de bedoelingen van de samenstellers.
Onder de *missaals* zij allereerst het *missaal van Meaux* van 1709 vermeld. Hierin vinden we een karakteristiek detail, dat overigens door kanunnik Ledieu zonder goedkeuring van de bisschop en zonder voorkennis van het kapittel werd aangebracht. Hij plaatste namelijk in de canon vóór elk Amen een rood gedrukte R. Bovendien bracht hij na de konsekratiewoorden (en na de kommunieformule voor de celebrant) een Amen aan, dat eveneens werd voorafgegaan door een rode R. Aldus verkreeg men een luid gebeden canon — „submissa voce" betekent volgens Ledieu „sine cantu" [56]) — en kon de gemeenschap meer uitdrukkelijk haar instemming betuigen omtrent de εὐχαριστία zoals deze in het canongebed haar bijzondere rituele expressie vindt.
Het *missaal van Troyes*, in 1736 uitgegeven door mgr. Bossuet, biedt onder meer volgende bijzonderheid. Het „submissa voce" voor de canon is hier „submissiori voce" geworden. Zoals boven-vermeld missaal, ontleent ook dit missaal veel aan het *Missale Parisiense* van aartsbisschop De Harlay van 1684.
De meeste latere neo-gallikaanse missaal-uitgaven echter gaan terug op het *Missale Parisiense* van 1736 van mgr. Charles-Gaspard de Vintimille, aartsbisschop van Parijs. In het kader van dit onderzoek valt omtrent deze uitgave het volgende op te merken. Genoemd missaal bevat een aanmerkelijk uitgebreid aantal prefaties. Van de Misformulieren uit het romeins missaal zijn in het algemeen alleen de lezingen en voor het tijdeigen ook de meeste oraties behouden. Het overige van de formulieren is opgebouwd uit Schriftteksten. Ieder Misformulier vormt een min of meer systematisch geheel. De secreta's zijn aangepast aan de inhoud van het formulier en gewoonlijk omgevormd tot ondubbelzinnige offergebeden. Men vindt daar, zoals bij de postkommunies, nieuwe kompositities die sterk herinneren aan gebeden uit oude sacramentaria en aan bijbelteksten. Bovendien is het aantal heiligenfeesten sterk verminderd. Alle belangrijke feesten hebben een sequentie (prose), waarin de lofprijzing een bijzondere plaats inneemt.

---

[54]) Vgl. boven en hetgeen over de XVIIIe e. gezegd wordt.
[55]) Voor de zakelijke gegevens steunen we in dit onderdeel vnml. op : J. Leclercq, s.v. *Liturgies néo-gallicanes*, in : DACL IX, 1636-1729; J. Nieuwhof, s.v. *Neogallicaanse liturgieën*, in : Lit. Wb., 1880-1893.
[56]) Ledieu heeft deze verklaring ongetwijfeld overgenomen van Claude de Vert ; zie : de Vert, *Explication ... des cérémonies de l'Église* I, p. 352vv.

Onder de verschillende edities van het *brevier* zij allereerst het *Breviarium Viennense* genoemd, dat in 1676 werd uitgegeven op last van VILLARS, aartsbisschop van Vienne. In dit brevier zijn alle antifonen en responsories uit de heilige Schrift genomen; legenda en lekties zijn herzien of vervangen. Nauwelijks een derde van het oude brevier bleef gespaard.
Het *Breviarium Parisiense*, in 1680 uitgegeven in opdracht van de reeds genoemde aartsbisschop van Parijs DE HARLAY, is in dezelfde geest samengesteld maar gaat nog verder. Hier zij slechts vermeld, dat de hymnen werden vervangen door komposities van CLAUDE SANTEUIL en anderen.
Tenslotte vermelden we hier het *Breviarium Parisiense* van 1736, dat verscheen op last van DE VINTIMILLE en naar hem vaak het *brevier van Vintimille* wordt genoemd. In dit brevier, dat het vorige Parijse brevier verving, valt in verband met ons onderwerp het volgende op. Iedere week wordt het gehele psalterium gebeden. De „psalmi de feria" worden steeds gebeden; slechts op de allerhoogste feesten wordt hiervan afgeweken. Het aantal cantica voor de lauden is uitgebreid (en is in latere edities nog vermeerderd); ze zijn gekozen in overeenstemming met het betreffende feestofficie. Het aantal heiligenfeesten is ook hier sterk verminderd en de zondagen krijgen een bijzonder accent. Ondanks alle veranderingen echter maakt dit brevier toch een traditionele indruk, omdat het — dit in tegenstelling tot het bekende „kruisbrevier" van QUIGNONEZ — de struktuur van het officie handhaaft.
Zonder in details te treden, kunnen we bij alle totnutoe besproken liturgische boeken in elk geval stellen, dat in al deze probeersels de behoefte aan restauratie van de *cultus* een grote rol heeft gespeeld. In dit licht kunnen we hier een opmerking plaatsen met betrekking tot de *hymnen*, zoals we die met name in de twee laatstvermelde breviers en in het bijzonder in het *Breviarium Parisiense* van 1736 vinden. De nieuwe hymnen, die zeer dikwijls in deze breviers werden opgenomen en gedicht werden door SANTEUIL , BESNAULT, COFFIN en anderen, doen in stijl en opbouw niet onder voor de hymnen die tezelfdertijd te Rome werden gemaakt. Speciaal in de feriale hymnen en in die van de zondag wordt de idee van de lofprijzing even duidelijk uitgedrukt als in de oudste hymnen, waarvan overigens het beste in de nieuwere komposities werd verwerkt of opgenomen [57]).
In dit verband kunnen we nog wijzen op *de door de bisschop van Montpellier* CHARLES JOACHIM COLBERT voor zijn diocees *uitgevaardigde katechismus*, die ook in het nederlands vertaald werd en waarvan de invloed in meerdere katechismussen te bespeuren valt die later in het nederlands taalgebied in gebruik zouden zijn. Uit het tweede gedeelte van het derde deel kan in verband met het thema van dit onderzoek het volgende gelicht worden [58]).

---

[57]) Zie verder : S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, trad. de l'allemand par R. Biron, II, Paris 1905, 326-336.
[58]) We maken hier gebruik van de ed. *Algemeene onderwijzingen met vragen en antwoorden, ...*, gedrukt door bevel van syne Hoogweerdigheyt C. J. Colbert, uyt het Fransch in het Nederduyts vertaelt door A. van Loo, III, Gendt 1718². (Dit deel bevat ook een kleine katechismus voor kinderen.)

Reeds in de eerste paragraaf [59]) van het eerste hoofdstuk uit dit gedeelte, „in welke gehandelt wort van het Gebedt, en van al het gene het zelfde aengaet", zoals het in het opschrift van de nederlandse uitgave heet, wordt het gebed beschreven als zijnde vóór alles dankende lofprijzing. Nadat de katechismus zich in het antwoord op de eerste vraag heeft uitgesproken voor de omschrijving van het gebed als een „opheffinge van onze ziel tot Godt", stelt hij de vraag, hoe de ziel zich tot God kan verheffen. Het antwoord luidt:

> „Met hem te loven, te aenbidden, en te bedanken over sijne weldaden; met van hem sijne gratien te vragen; met hem ons zelven, onze goederen, onze werken, ons lyden, en al wat ons aengaet op te dragen. Daer zijn vyf soorten van gebeden: te weten de aenbiddinge, den lofzang, de dankzegginge, de verzoek-gebeden, en de offerhande" [60]).

Nadat de katechismus de bijzondere waarde van het openbare gebed der kerk heeft beklemtoond en het Gebed des Heren het meest volmaakte van alle mondgebeden heeft genoemd, besluit hij deze paragraaf aldus:

> „V. Welk is het volmaeckste van alle de gemeene gebeeden der H. Kerk.
> A. Het Sacrificie van de Misse. Om dat het ten 1. alle andere Gebeden bevat, de Aenbiddinge, den Lofzang, de Dankzegging, het Verzoek-gebed, en de Offerhande. Jesus Christus, den oorsprong van alle gratien en van alle goedt, wort daer zelve opgedragen door de geheele Kerk, dat is te zeggen, door de strydende, de lydende, en de triumpherende Kerk, te samen vereenigt met haar Opperhooft" [61]).

Het hier gebodene is bepalend voor het schema van en de accentueringen in geheel het vervolg van de katechismus.
Het primaatschap van de lof Gods komt onder meer nog in het volgende naar voren. Over het Onze Vader zegt de katechismus:

> „Dit wonderlyk Gebedt begrypt in het kort alles wat wy moeten vragen. Het bestaet uyt eene korte Voor-reden en uyt zeven vragen . . . Men kan hier bemerken, dat al is 't dat'er niet eene van alle deze

---

[59]) Ed. Gendt 1718², p. 1-3.
[60]) Ed. Gendt 1718², p. 1/2. — Vgl. hierbij vraag 456 van de ned. katechismus van 1917, welke dezelfde vraag is als die in vroegere en latere ned. katechismussen: „Wat is bidden? Bidden is zijn hart verheffen tot God, om Hem te loven, te danken, of genaden en gunsten van Hem te vragen". Vgl. ter illustratie hetgeen J. Meulendijks in zijn *Beknopte Verklaring van den Katechismus of Christelijke leer*, Almelo 1911, bij deze vraag zegt: „Wanneer men bidt, spreekt men met God. We kunnen dat om verschillende redenen doen b.v. om Hem te loven en te prijzen om zijne eeuwige en oneindige volmaaktheid. We kunnen ook spreken met God, om Hem te bedanken voor de gunsten en weldaden, welke Hij ons of anderen bewezen heeft. Ook dient het gebed, om van God wederom nieuwe genaden en gunsten, zoo naar ziel als naar lichaam af te smeeken". Op dit kommentaar kan men meerdere aanmerkingen maken, o.m. op het feit dat de schrijver een abstrakte idee van lofprijzen propageert. Maar in elk geval wordt zowel in de geciteerde katechismus als in dit kommentaar het gebed vóór alles omschreven als lof en dank.
[61]) Ed. Gendt 1718², p. 3.

vragen en is, die niet eenige van onze noodwendigheden en beoogt, nogtans de dry eerste voornamentlyk Godt aenzien; en de vier leste, ons eygen zelven" [62]).

De auteur verwijst hierbij onder meer uitdrukkelijk naar Augustinus' *De sermone Domini in monte*, waar deze in caput 4 er de nadruk op legt dat de eerste drie beden zeer sterk gekenmerkt worden door het eeuwigheidskarakter dat eigen is aan het gebed als lofprijzing.
Typerend voor de instelling van de schrijver is bijvoorbeeld hoofdstuk 6, dat handelt over de publieke gebeden van de kerk. Voortdurend wordt hier de prioriteit van de lof Gods beklemtoond. Dit is onder meer het geval, wanneer de katechismus over het gebruik van wierook spreekt. Hij geeft aan, dat dit gebruik geschiedt om velerlei redenen. Maar de eerste reden is volgens hem deze:

„Wy dragen aen Godt wierook op, om aen hem als aen onzen Opperheer hier door onzen dienst en erkentenisse te bewyzen; en te betoonen, dat wy wenschen dat onze Gebeden mogen opklimmen tot voor sijnen Throon, als eenen aengenamen en welriekenden wierook" [63]).

In de behandeling van de doeleinden der Mis gaat de auteur uit van de redenen waarom „de oude Sacrificien by de Joden opgedragen wierden". De Mis is, als zijnde de vervulling van deze offers, volgens hem

„een *Brant-offer*, die aen Godt wort opdragen, om sijne opperheerschappy te erkennen ...
eenen *verzoen of zond-offer* ...
eenen *Dank-offer;* want daerom wort het in 't Grieks genoemt *Eucharistia*, dat is te zeggen, dankzegginge ...
ten lesten eenen *verwerf-offer*" [64]).

Vanzelfsprekend treedt de opvatting van de schrijver duidelijk naar voren, als hij de gebeden en ceremoniën van de Mis verklaart [65]). Een vergelijking met het kommentaar van le Brun wijst uit, dat de karakteristieken die in dit onderzoek daar ter plaatse naar voren kwamen hier op praktisch dezelfde wijze oplichten.
Tenslotte kan hier vermeld worden, dat de morgen- en avondgebeden die aan het einde van geheel het werk worden gegeven bijzondere aandacht verdienen [66]). Allereerst is het interessant, dat de katechismus voorschrijft, deze gebeden „publiekelijk" te „lezen in de Parochiekerken des Bischdoms van Montpellier alle Zondagen en alle Heylig-dagen voor de eerste Parochie-Mis" en dat hij „de Overste van elk huysgezin" vermaant om respektievelijk 's morgens en 's avonds „hunne huysgenoten by een te doen komen" om deze ge-

---

62) C. 4, par. 1; ed. Gendt 1718², p. 37.
63) C. 6, par. 4; ed. Gendt 1718², p. 74.
64) C. 7, par. 10; ed. Gendt 1718², p. 132/3.
65) C. 7, par. 21/2; ed. Gendt 1718², p. 169-293.
66) Ed. Gendt 1718², p. 513-528.

beden gemeenschappelijk te verrichten[67]). Bovendien bevatten deze gebeden meerdere elementen uit de prime en uit de kompleten en vindt men er menig gebed uit de oudste gebedstradities in terug. Het bijzonder karakter van de lofprijzing treedt nog naar voren in de verkorte morgen- en avondgebeden, waar voor 's morgens en 's avonds onder meer het volgende gebed wordt aangegeven:

> „O Mynen Godt, wy gelooven dat gy hier tegenwoordig zyt. Wy aenbidden u door onzen Heer Jesus Christus. Wy bedanken u voor alle de genaden, die gy ons, gedurende geheel ons leven hebt verleent; en voornamentlijk om dat gy ons tot dezen dag toe hebt bewaert. Wy bidden u van ons de zelfde tot onze doodt toe te blyven vergunnen. Door onze Heer Jesus Christus. Amen"[68]).

Aldus blijkt uit geheel deze katechismus de behoefte aan herstel van de openbare eredienst en van de band tussen deze en het gebedsleven van de individuele gelovige als zodanig. Evident valt hierbij de nadruk op de bijzondere waarde van de lofprijzing Gods in haar verschillende facetten.
Aan het slot van dit overzicht omtrent publikaties uit het franse taalgebied van de zeventide en achttiende eeuw die meer rechtstreeks op de praxis van cultus en gebed gericht waren, zij hier nog een figuur als Nicolas le Tourneux vermeld, die met name door zijn *L'Année chrétienne* een vroomheid wil bevorderen die haar bron en hoogtepunt vindt in een van perifere elementen gezuiverde cultus. Dit werk echter, waarvan het eerste deel in 1677 verscheen — zes delen zijn van le Tourneux zelf, de rest is van Ruth d'Ans — en dat op de Index werd geplaatst, werd verdrongen door het gelijknamige doch sterk devotionele werk van Jean Croiset.
In het duitse taalgebied dient zich de naam aan van de bekende kapucijn Martinus van Cochem (1634-1712). Van Bilsen vermeldt vooral het *Teutsch Messbuch über Honig süss* (1702 vv.), dat de duitse uitgave is van het latijnse gebedenboek „Medulla Missae" (1700), en citeert daaruit passages die het devotionele en individualistische karakter van de toenmalige volksvroomheid kenmerken. Zo heet het in genoemd gebedenboek o.a.:

> „Wie oft du die heilige Hostie andächtig anschauest, so oft verdienest du grossen Lohn im Himmel. Wie oft du demütig auf die Brust schlagest, so oft erlangest du Verzeihung etlicher Sünden".

Dit zijn volgens van Cochem twee van de „Siben und sibentzig Gnaden und Nutzen so die aus den andächtigen Messhören entspringen". Hij spoort ook aan tot het „Messhören" van meerdere Missen tegelijk. Verder beveelt hij aan, tot aan de konsekratie het rozenhoedje en andere gebeden te bidden en daarná Christus voortdurend aan de hemelse Vader te offeren en het offergebed zoveel mogelijk te herhalen[69]).
Een iets positiever indruk krijgt men, naar het ons voorkomt, uit van Cochems gebedenboek *Der grosse Baumgarten*, dat tot in onze dagen in menig duits gezin piëteitvol bewaard wordt en — naar het zeggen van mensen van middel-

---

[67]) Ed. Gendt 1718², p. 513 en 521.
[68]) Ed. Gendt 1718², p. 518 en 526.
[69]) Voor het voorgaande, zie v. Bilsen, *Kerk in beweging*, 145.

bare leeftijd — door generaties van rond 1900 nog vaak werd gebruikt [70]). Juist ook in verband met de laatste konstatering, verdienen passages uit dit gebedenboek aandacht. Zo lezen we in de inleiding tot de „Mess-Gebett":

> „Das andächtige Mess-hören ist eines von den fürnehmsten guten Wercken / so ein Christ thun kann: weil ja kein hochwürdigers Geheimnüs und kein Gott gefälliger Dienst auff Erden ist / als eben das Opfer der Heil. Mess. Darum kan ein Mensch durch das Mess hören dem lieben Gott unendlichen Gefallen thun / allen Engeln und Heiligen neue Freud und Glory verursachen: für sich und alle Lebendige und Abgestorbene Gnad und Barmherzigkeit erlangen: und auff die leichteste und kräfftigste Weiss seine Schulden und Straffen bezahlen.
>
> Damit du aber diss alles erhalten mögest / so must du dich befleissen mit Andacht die H. Mess zu hören: und gleich mit dem Priester dein H. Opfer auffzuopfern. Zu dem End hab ich solche Gebett hier gesetzt / darinnen die wahre Weiss die H. Mess kräfftig und nützlich zu hören begriffen ist. Deswegen bitt ich / du wollest diese Gebett fleissig betten / und liber andere als diese unterlassen. Dan so du unter der Mess an deinem Rosenkranz / oder ander zur Mess ungehörige Gebett bettest / so wirst du des Verdienstes der Mess wenig theilhaftig. Hast du dir aber tägliche Gebett fürgenommen / so du nicht unterlassen wilst: so bette dieselbige zum Anfang der Mess bis zur Consecration. Nachdem man aber unsern lieben Gott aufgehebt / bis dass der Priester communiciret hat / so bette keine andere Gebett / als die / so in diesem Buch seynd: oder dergleichen anmüthige Gebett zu Christe: welche doch mehr mit dem Herzen / als mit dem Mund sollen gesprochen werden" [71]).

Eenzijdigheden en aberraties zijn aan zulk een passus geenszins vreemd [72]). Anderzijds spreekt uit deze tekst toch een zekere behoefte om de gelovigen deel te doen nemen aan het eigenlijke van de eucharistieviering, die gezien wordt als het grootste mysterie in het christelijk leven en als de aan God meest welgevallige dienst die men Hem op aarde kan brengen. Bovendien beschouwt de auteur de deelname aan de eucharistie allereerst als een „dem lieben Gott unendlichen Gefallen thun" en pas daarna als een smeek- en zoenoffer. Een negatieve zijde vormt ongetwijfeld het feit, dat de schrijver met geen woord rept van het meebidden van de liturgische teksten en met name van het eucharistisch hooggebed. Nadruk op dit manko verdient echter een zekere sourdine, omdat de auteur gebeden biedt die toch meer aan de officiële teksten beantwoorden dan datgene wat door velen tijdens de Mis werd gebeden [73]). In deze

---

[70]) We citeren hier uit de ed. van Münster i.W. 1748, waarvan we meerdere exemplaren vonden in gezinnen van het westfaalse dorp Nordwalde.

[71]) Ed. 1748, p. 130.

[72]) Bijv. het beschouwen van de Mis als „actio sacerdotalis" en van de deelname daaraan als „gutes Werck"; de eenzijdige nadruk op en het geïsoleerd zien van de konsekratie, die praktisch uitsluitend als „transsubstantiatie" wordt beschouwd; de merkwaardige uitdrukking van het „aufheben" van „unsern lieben Gott"; individualisme.

[73]) Tekenend voor hetgeen betreft de zorg om de sakramenten, liturgische gebedsformu-

gebeden nemen dank en lof een vrij grote plaats in. Als een specimen van een gebed zoals VAN COCHEM dit aanbeveelt, kan bijvoorbeeld gelden:

„Gebett zu der H. Dreyfaltigkeit.
Ich anbette / verehre / und benedeye dich / O H. Dreyfaltigkeit / Gott Vater / Sohn und H. Geist. Ich glaube / bekenne und bezeuge / dass du bist einfaltig in der Wesenheit / und dreyfaltig in den Persohnen. Ich dancke dir / dass du mich nach deinem Ebenbild erschaffen / durch deine Barmherzigkeit erlöst / und mit deiner Gnad geheiliget hast. Ich dancke dir / dass du an mich gedacht hast / weil ich war / und dass du mich nicht verstossen hast / weil ich in Sünden gefallen war. Ich befehl dir mein Leib und Seel: Ich schencke dir mein Herz und Gemüth / und ich verschreib mich dir mit meinem eigenen Blut. O H. Dreyfaltigkeit / gedencke mich zu heilen von meinen Sünden und Gebrechen: gedencke mich zu bewahren von allen Schaden und Schanden / und gedencke mich zu erhalten in deinem Dienst und Gnaden: Lass den nicht zu schanden werden / den du so edel erschaffen / so theuer erlöst / und so gnädiglich geheiliget hast. Stehe mir bey in aller Noth / und nach diesem Leben führe mich zu der ewigen Seeligkeit / Amen" [74]).

Afgezien van reeds gesignaleerde eenzijdigheden [75]) en van een pathetische uitdrukking als: „ich verschreib mich dir mit meinem eigenen Blut", kan men in zo'n gebed een struktuur onderkennen die teruggaat op de oud-christelijke traditie van de Beraka zoals die zich heeft voortgezet in de anaforae.
Een typerend voorbeeld van een achttiende-eeuws gebedenboek in de nederlandse taal is het in 1743 als „seer merkelyk verbetert" te Gent uitgegeven *Het kleyn Paradys*, in één band gebonden met een breedvoerige beschouwing over *De vier uytterste van den mensch*. De gebeden die hier als tijdens de Mis te verrichten worden aangegeven zijn weliswaar praktisch alle in de ik-vorm gesteld, maar ze sluiten vrij nauwkeurig aan de eigenlijke liturgische teksten aan of zijn een letterlijke vertaling daarvan. Het aspekt van de dankende lof-

---

lieren, m.n. ook de pss. en de gang van het kerkelijk jaar naar voren te halen enerzijds én voor een ons overmatig aandoende verering van (speciale) heiligen en voor allerlei litanieën (vaak van merkwaardige vorm en inhoud) is wat de auteur op de titelpagina zegt: „Darin (nl. in dit gebedenboek) überaus kräfftig- und anmüthige *Morgens- und Abends-Mess-Vesper*-Beicht- und Communion-Gebetter / Wie auch zum Hochwürdigsten *Sacrament des Altars* / Und der *Allerheiligsten Dreyfaltigkeit*: Zur Mutter Gottes und den Heiligen: Zum H. Antonio von Padua / dem H. Joseph / und der H. Anna in den neun Dienstägen zu sprechen: *Zu allen Gross-Festen und Wallfahrten: Bey* dem Miserere in der Fasten / und Rorate-Mess im Advent / auch anderen sonderlichen Festtägen. *Für Geist- und Weltliche Personen / was Stands* und Condition sie seynd / für Lebendige / Krancke / Sterbend- und Abgestorbene Seelen im Fegfeuer / sambt den sieben Buss - Psalmen / und zwanzig Litaneyen".

[74]) Ed. 1748, p. 260/1.

[75]) Zie aant. 73. Men kan hier nog daaraan toevoegen het gebrek aan inzicht in de innerlijke samenhang binnen het paschamysterie als openbaring van de liefde van de Vader in Christus en door de Heilige Geest, en i.h. alg. in het wezenlijk „geschichtliche" van de heilsorde. Vgl. het „Englisches Lob der H. Dreyfaltigkeit" en de „Anbetung der H. Dreyfaltigkeit", resp. p. 257-259 en 259-260.

prijzing neemt onder meer in het gebed na de konsekratie een belangrijke plaats in:

„Ik vereenige my met u, ô Heere Jesus, onsen oppersten Priester, ik aenbidde de goddelyke gesteltenissen van uwe ziel, met de welke gy u selven aen uwen Hemelschen Vader opdraegt voor ons. Laet uwe aenbiddinge, uwe dankseggingе en uwe vernederinge ook de myne syn; offert my te saemen met u, en laet myne offerhande een syn met de uwe.
Ik offer u, ô hemelschen Vader, d'offerhande van uwen Sone als d'eenigste saeke, die u weerdig is, ales een Brand offer tot erkentenisse van uwe opperste grootheyd; als eenen dank-offer over uwe oneyndige weldaeden; als eenen versoen offer voor de sonden van de gansche wereld en voor de myne in het besonder; als den band van vereenige van alle de geloovige: als de algemeene offerhande van de geheele H. Kerke. Ik bedanke u door de selve over de Glorie van uwe Heyligen; ik versoeke daer door de heyligmaekinge van uwe Uytverkorene, en de verlossinge van de geloovige Zielen uyt het Vagevier" [76]).

De elementen van dankbaarheid, aanbidding, lofprijzing en toewijding worden in het „Gebed naer de Misse" expliciet uitgedrukt, naast smekingen om vanuit de kracht van het Misoffer bewaard te worden van „alle boosheyd", „in alle gerechtigheyd en waerheyd" te leven en zelf een „aenbiddelyke Offerhande" te zijn [77]).
Deze elementen worden bijna geheel naar de achtergrond gedrongen in de ons wel zeer ongelukkig aandoende „manier van Misse te hooren door het overdenken van het Lyden van Christus" [78]). De hier geboden gebeden van uitgesproken individualistische en moralistische aard sluiten aan op het allegoriserend beschouwen van de opeenvolgende ceremoniën als uitbeelding van het lijden des Heren in zijn verschillende etappes. Een enkele keer wordt weliswaar dankbaarheid uitgesproken, maar dan ten opzichte van de voor de mens lijdende Christus.
Het aspekt van dankende lofprijzing treedt echter in verschillende gebeden na de kommunie op de voorgrond [79]) alsmede in de lofzangen die als na de kommunie te bidden worden aangegeven [80]). Dit is eveneens het geval in de gebeden onder het Lof, waarbij bovendien een vertaling van het „Pange Lingua" staat afgedrukt en wordt aangeraden om de lofzangen te bidden die bij de gebeden na de kommunie werden geboden [81]). Als voorbeeld van een gebed waarin de klassieke struktuur van de εὐχαριστία te herkennen is, kan een van de „gebeden onder het Lof" gelden:

---

[76]) Ed. 1743², p. 42/3.
[77]) Ed. 1743², p. 47/8.
[78]) Ed. 1743², p. 49-62.
[79]) Ed. 1743², p. 154-158.
[80]) *Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis, Adoro te* en *Lauda Sion*; ed. 1743², p. 158-166.
[81]) Ed. 1743², p. 217-225.

„'t Is mijne plicht, 't is salig en rechtvaerdig, ô mijnen God, dat ik u op alle plaetsen en 't allen tyde bedanke over alle de weldaeden, die gy soo overvloedig en sonder ophouden over my blyft uytstorten. Wat heb ik, dat ik van u niet en heb ontvangen; En wat ben ik, als 't gene gy my gemaekt hebt? Alle de oogenblikken van mijn leven sijn soo veel genaeden, die gy my verleent. En terwyl ik my nu voor uwe voeten kome werpen, om u te bedanken over uwe weldaden, komen my alle d'andere gaven, die ik in geheel mijn leven van u heb ontvangen, in de gedagten, en ik bedanke u voor die alle te saemen ô God mijn'er vaderen, ik ben uwe barmhertigheden onweerdig, zy gaen oneyndelijk boven alle verdiensten. Wat sal ik u wedergeven voor al dat ik van u heb ontvangen? Ik sal u loven t'allen tyde. Ik sal alle schepselen nooden om u met my te loven, en alle menschen om u te beminnen. Ik sal mijn best doen, om uwe genaden sorgvuldelijk te bewaeren, onse, door een heylig gebruyk, tot myne heyligmaekinge en uwe glorie te besteden.

Ik heb u gebeden en gy hebt my verhoort. Ik heb uwen naem aengeroepen, en gy hebt my geholpen. Weest gelooft ô mijnen God, die mijn gebed niet hebt verstooten, en uwe barmhertigheyd van my niet hebt weg genomen. Weest gelooft door uwen Sone Jesus Christus onsen Heere, door wien gy ons met alderhande zegeningen vervult, Amen" [82]).

De verschillende manieren waarop in de zeventiende en achttiende eeuw de lofprijzing Gods wordt beleefd en uitgedrukt, kunnen nog worden gezien vanuit een meer uitdrukkelijke konfrontatie met het verschijnsel der *barok* [83]).
Allereerst kan men opmerken, dat de grote mystici onder de dichters van de tijd der barok met alle dichters van die periode de gebruikelijke uitdrukkingsmiddelen gemeen hebben. Zo worden de strofen van het nu nog overal in Duitsland gezongen kerklied „Ich will Dich lieben" opgebouwd uit barokke anaforen. De eerste twee strofen van dit gezang, dat gedicht werd door een der grootse duitse dichters van geestelijke liederen, namelijk de later priester geworden arts en konvertiet Scheffler (Angelus Silesius, † 1677), luiden aldus:

„Ich will Dich lieben, meine Stärke,
ich will Dich lieben, meine Zier,
ich will Dich lieben mit dem Werke
und immerwährender Begier;
ich will Dich lieben, schönstes Licht,
bis mir das Herze bricht.

Ich will Dich lieben, o mein Leben,
als meinen allerbesten Freund;
ich wil Dich lieben und erheben,
so lange mich Dein Glanz bescheint;
ich will Dich lieben, Gotteslamm,
als meinen Bräutigam."

---

[82]) Ed. 1743², p. 222/3.
[83]) Zie vooral: A. Mayer, *Liturgie und Barock*, in: Jahrb. f. Liturgiewissensch. 15 (1941) 67-154.

Geheel de poëzie van de barok — vanaf de subliemste uiting van mystieke beschouwing tot het eenvoudigste kerklied toe — is doortrokken van subjektieve sensibiliteit die zich in een grote scala van gevoelsontladingen uit. Zoals religieuze kunst en poëzie steeds de expressie van een vroomheid zijn die de kenmerken draagt van een konkreet bestaand geestesklimaat, zo is het ook hier het geval. Zelfs wanneer bijvoorbeeld een Abraham a Santa Clara reageert tegen de barok en haar behoefte aan opsmuk, hanteert hij toch weer geen andere wapens dan die van de barok zelf. Aldus is het duidelijk, dat in de tijd der barok ook het gebed in al zijn uitingsvormen sterk subjektief gekleurd is. Anderzijds dient men hierbij te bedenken, dat deze barokke vroomheid een zeer grote sociologische breedte bezat: ze sprak allen aan, omdat ze beantwoordt aan het subjektivisme in de meest wijde zin.
Vanuit dit inzicht dient men de verschillende gebedsuitingen naar hun uiterlijke vorm te beschouwen. Wat men van het beeldrijke religieuze volkslied — men denke bijvoorbeeld nog aan het nog steeds zeer populaire „Schönster Herr Jesu" — kan zeggen, geldt van het gebed in het algemeen: overal vindt men, zo betoogt Mayer terecht, een sterke

> „sinnenfältige Bildhaftigkeit, die sich in kühnsten Gebetbuchtiteln kundgibt, aber auch den Worten und Gedanken des Innern ihren bestimmten Barockcharakter verleiht" [84]).

Deze vroomheid uit zich in een openbare eredienst die gekenmerkt wordt door vele vormen van opsmuk en in gebeden en devotie-oefeningen op wier aantal en uiterlijke gestalte het epitheton „weelderig" toe te passen is. Vanuit dit perspektief is het te begrijpen, dat de barok onder meer de epoche is van processies, van religieuze spelen en van bedevaarten. Ook het plaatsen van de reeds eerder gesignaleerde nieuwe accenten in de Heilig Hart-verering krijgt, wanneer men het in het licht van de atmosfeer der barok beschouwt, een mogelijkheid van verklaring. Tenslotte zij opgemerkt, dat de sterk op de voorgrond tredende christocentrische vroomheid drie facetten vertoont die nauw met elkaar verbonden zijn. Ze koncentreert zich op de lijdende Christus, meer in het bijzonder op het doorstoken Hart; op de triomferende Christus, meer speciaal op diens koningsschap; op de eucharistische Christus. Het valt niet moeilijk, in de aspekten die deze op Christus gerichte vroomheid vertoont, namelijk wederliefde, toewijding, eerherstel en navolging, een bepaalde konkretisering van de aandacht voor de speciale waarde van de lof Gods te ontdekken. Hier zij slechts ingegaan op de wijze waarop deze aandacht zich in de praktijk omtrent de beleving van het sakrament der eucharistie uitdrukte.

---

84) *Liturgie und Barock*, 127. — Voor wat betreft titels van gebedenboeken, vgl. bij het in 1722 te Praag verschenen gebedenboek van F. Mibes : *Himmlisches Jerusalem. Welches durch die Würckung des Heil. Gebetts und durch Macht und Gewalt desselben glücklich erobert wird* ; zoals gebruikelijk, volgt hierna een zeer lange verklarende ondertitel. Vgl. verder bijv. de titels van Van Cochems gebedenboeken ; het besproken *Het kleyn Paradys*, dat eveneens een lange verklarende ondertitel draagt. Zulke titels — er zijn er ontelbare — vindt men ook bij liederenbundels, meditatie en preken. Voor wat deze laatste betreft, vgl. de *Tubae* van Christoph Selhamer ; de *Seelen-Wayde der christlichen Schäfflein* van p. Amandus (1695); de originele opschriften van Abraham a S. Clara : *Ein Karren voller Narren, Der wohlangefüllte Weinkeller, Der geistliche Kramladen.*

Themata als aanbidding en lofprijzing waren sterk gebonden aan de aandacht voor de sakramentele tegenwoordigheid van Christus in de eucharistie. Men kan hier bijvoorbeeld denken aan de praktijk en de thematiek van de „bezoeken aan het Heilig Sakrament" en van de loven — het element van de lofprijzing wordt direkt in deze benaming uitgedrukt — ter ere van ditzelfde sakrament. Met betrekking tot de laatstgenoemde vorm van eucharistische vroomheid noteren we hier het volgende. De aanbidding van het Sanctissimum dateert, zoals bekend, reeds uit de dertiende eeuw. Men denke hier aan de vroomheid rondom de elevatie van de gekonsakreerde species. Sinds het einde van de zestiende eeuw echter werd het Sanctissimum meer en meer — ook tijdens de viering van de eucharistie zelf — in het ostensorium uitgesteld en daarbij op een gestoffeerde verhevenheid geplaatst, die boven de altaartafel in de retabel was ingebouwd en als een soort koningstroon werd beschouwd. Met name sinds de contra-reformatie trad in deze aanbidding het triomfale element op de voorgrond. Dit is ook in de teksten zelf het geval, zoals bijvoorbeeld in de sakramentshymne „Triumpha, triumpha, triumpha, aeterna triumpha veritas ..." in de zangboeken die voor de katholieken in de schuilkelder sinds de achttiende eeuw in Amsterdam door T. Crajenschot en F. van Tetroode gedrukt werden. De aan dergelijke teksten korresponderende pompeuze melodieën en de nagestreefde pracht en praal van ceremoniën onderstrepen zulke uitingen van de „Triumphzug des Kollektivsubjektivismus", zoals Mayer de vroomheid der barok karakteriseert [85]).

In dit verband zij nog gewezen op twee merkwaardige traktaatjes, beide in één band uitgegeven te Antwerpen in 1682. Het eerste heet *De roomsche Misse* en is van de hand van Dominicus Ab Alma. Hierin wordt met name betoogd, dat het Misoffer, de sakramenten in het algemeen en andere ceremonies het gebruik van het latijn vereisen „waer door gemelde Mysterien meerder werden verheerlijkt, Christus meerder geëert en vermaekt" [86]). Het tweede van deze beide boekjes is samengesteld door „een liefhebber van de Waerheyd, S.P.V." en is getiteld *De Geestelyke Bergh van Calvarien*. Deze verhandeling over de manier waarop „yemand met devotie het H. Sacrificie van de Misse mag by woonen, hoe wel die geschiede in Tale hem onkondigh" eindigt aldus:

> „ende sal hier toe Latijn te verstaen geheel niet van nooden zijn / maer de gratie des H. Geest, die het verstand verligte / den wille tot devotie beweege / en de memorie met H. Gedaghten / en miditatien vervulle soo 't H. Geloove / ende liefde wel te oeffenen / in de tegenwoordigheyt Gods, en tot meerder eere / ende glorie / dit Goddelijcke Sacrificie door / ende met den Priester aen den Almogenden Godt op te dragen / voor de H. Catholijcke Kercke / en voor aller menschen heyl / ende Saligheyt / door de verdiensten van het H. Onnosel Lam / onsen Heer Jesus Christus, die met den Vader, ende den H. Geest, leeft / ende regeert / in der eeuwigheyt / der eeuwigheden / Amen" [87]).

---

[85]) *Liturgie und Barock*, 128.
[86]) Ed. 1682, p. 26.
[87]) Ed. 1682, p. 51.

Wat er verder van deze wel zeer uitgesproken tijdgebonden werkjes gezegd kan worden, in elk geval treedt ook hierin het bijzonder belang dat aan de lof Gods gehecht wordt, onmiskenbaar aan het licht.
Er werd reeds op gewezen, dat de door de humanistische filologie en geschiedvorsing begonnen kritische bestudering van de oude liturgische bronnen in die mate werd bedreven, dat men juist in de tweede helft van de zeventiende en in de eerste helft van de achttiende eeuw van een opbloei der liturgiek kan spreken. Bovendien kwam reeds ter sprake, hoe de in dezen verrichte wetenschappelijke arbeid haar reperkussie had in de praktische pastoraal. Hier zij slechts nog het volgende opgemerkt. Men kan zich niet aan de indruk onttrekken, dat de pogingen om de cultus te restaureren *naast* de algemeen in zwang zijnde vroomheid en in haar schaduw stonden. Het officiële gezag van de kerk „tolereerde" meestal slechts de liturgici, als het hen niet als half-ketters, als jansenistisch, als sektarisch argwaande of bestreed. Maar ook op andere wijze bespeuren we, dat de liturgische gebedshouding, ondanks het feit dat ze meer en meer verbreid werd, steeds een soort uitzonderingspositie inneemt. Ook mondt de gepropageerde liturgische vroomheid zelf vaak weer uit in hetgeen de kerkelijke barok kenmerkt. Juist uit de ijver om de eucharistie in het centrum te plaatsen ontstaan nieuwe devoties, zoals de „adoration réparatrice" van de benediktines Cathérine de Bar († 1698), de „dévotion toute particulière à la vue des saintes espèces" van pater Noulleau en „le chapelet du Saint Sacrement". Er ontstaan hier hymnen van devotionele, subjektivistische aard. Het nauwst verbindt zich de eucharistische en liturgische vroomheid met de reeds meermalen vermelde verering van het Hart van Jesus of met de devotie tot het „Enfant Jésus" bij Jeanne Péraud (1631-1676). De signatuur, die de barok op de christelijke en in het bijzonder op de katholieke vroomheid heeft gedrukt, is met de ondergang der barokkultuur niet verdwenen. Wat ons hier echter vooral interesseert, is het feit dat ook in barokke elementen in de vroomheid de hoogheid van de lofprijzing Gods aan het licht treedt.

Ter afronding van deze notities over nieuwere typen en symptomen zoals die zich in de zeventiende en achttiende eeuw aanbieden, diene hier een korte beschouwing over Alfonsus van Liguori (1696-1787).
Overigens niet zonder overdrijving, noemt Harnack deze leraar van het geestelijk leven de meest invloedrijke theoloog in de katholieke kerk sinds de reformatie, „das wahre Gegenbild zu Luther", en schrijft hij — in gekursiveerde letters — over hem: „er ist im modernen Katholicismus an die Stelle Augustin's getreten" [88]). In elk geval kan men stellen, dat door Alfonsus' talrijke publikaties over het geestelijk leven en de volksmissies zoals die bij hem gestalte

---

[88]) A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, Tübingen 1910[4], p. 755. In noot 1 van dezelfde blz. schrijft hij zelfs : „*Liguori* und *Voltaire* sind genaue Zeitgenossen ; sie sind die einflussreichsten Männer, die Seelenführer, den romanischen Nationen geworden". Hij amplificeert deze gedachten verder op blz. 755/6, in het kader van hfdst. II : „Die Ausgänge des Dogmas im römischen Katholicismus" (p. 692-764). Het beeld dat hij hier van Alfonsus en diens invloed geeft, is overigens in versch. opzichten een verguizing van de leer van deze kerkleraar en valt op door zijn simplificerende zwart-wit-tekeningen omtrent de theologie over het geestelijk leven in de kath. kerk vanaf de XVIIIe e.

en struktuur kregen, het vroomheidsleven van de achttiende, de negentiende en de eerste helft der twintigste eeuw op belangrijke wijze werd beïnvloed.
Terecht, zo menen we, besluit MANDERS zijn gedetailleerde studie over het eigen karakter van ALFONSUS' leer over de opgang naar God met de konstatering, dat één centrale gedachte alles beheerst:

> „Het is de wederliefde, zich concentrerend op de goddelijke Persoon Jezus Christus in Zijn menselijke natuur, maar als Verlosser, vooral in zover de Verlossing de gave is van God zelf aan ons. Ze streeft naar de volkomen overgave van ons aan God, bijzonder aan Jezus Christus, in de teruggave van de geschonken liefde en liefdeblijken en bereikt haar hoogtepunt in een volkomen toebehoren aan de beminde. In de volkomen wederzijdse overgave komt de vereniging tot stand, waarnaar de liefde krachtens haar wezen streeft. De grondslag van deze opvatting is 'la conception extatique', die de liefde ziet als een uittreden uit zichzelf, een overgave aan de beminde" [89]).

Ongetwijfeld ontleent ALFONSUS in al zijn uiteenzettingen over dit thema veel aan eigentijdse auteurs en ontkomt hij niet aan de spekulatieve eenzijdigheden van de theologie der achttiende eeuw. Maar daartegenover is zijn alles-beheersende gedachte in die zin typisch alfonsiaans te noemen dat ze de uitdrukking en samenvatting van zijn eigen innerlijke ervaring is en heeft hij geen spekulatieve beschouwingen willen geven.
De primauteit van de lofprijzing komt in het bijzonder naar voren in ALFONSUS' leer over de „amor puro", die hij ziet als „uniformità" en „conformità" met de wil van de Vader in de meest radikale zin [90]): heel het menselijk leven moet op een of andere manier bezield zijn door een liefde die God genoegen wil doen. Illustratief in dit opzicht is een passage als volgende:

> „Het meest volmaakt is ... als we onze handelingen nergens anders op richten dan alleen op het genoegen (gusto) van God en het vervullen van zijn heilige wil ... 'Pone me', zegt de Heer, 'ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super brachium tuum' (Cant VIII, 6): Als ge Mij wilt behagen, stel Mij dan als een teken over uw hart en op uw arm, d.w.z. maak, dat in alles wat ge verlangt en in alles, wat ge doet, Ik het enige doel ben van al uw verlangens en daden ... Dat één van uw ogen betekent, dat de ziel, bruid, in haar handelingen uitsluitend oog heeft voor het volbrengen van Gods wil, als ze alleen maar het gebed verricht om aan God te behagen, niet te communie gaat dan om God genoegen te doen ... En zo doet ze al haar andere werkzaamheden om eer te geven aan God, en voert uit, waartoe de (zelfde) Apostel aanspoort: 'Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite' (I Cor X, 31)" [91]).

---

[89]) H. Manders, *De liefde in de spiritualiteit van Sint Alfonsus*, Brussel-Amsterdam 1957, 224/5.
[90]) Zie Manders, *De liefde* ..., 193-215. Deze „amor puro" sluit vlg. Alfonsus echter het „motivum proprii interesse" niet uit; zie Manders, *ibid.*, 206-211.
[91]) *La vera sposa di Gesù Cristo cioè la monaca santa* 9, 1; Manders, *De liefde* ..., 201/2, met in noot 249 verwijz. naar de it. tekst in de krit. ed. der *Opere ascetiche*.

In dit perspektief lijkt het niet ondienstig, een kanttekening te plaatsen over de vraag of en — zo ja — in hoever deze centrale idee ook in de struktuur van de missie bij Alfonsus een rol speelt [92]). — In de door hem bedoelde missie zijn alle oefeningen en plechtigheden onderling op elkaar betrokken en vullen ze elkaar aan. Maar de belangrijkste plaats wordt ingenomen door de grote avondpreken. In deze laatste is alles uiteindelijk gericht op de „affetti e preghiere", waarin een beslissing met betrekking tot de hele levenshouding bedoeld en uitgesproken wordt. Juist omtrent de beoordeling van de inhoud en gerichtheid van deze „affetti e preghiere" bestaan er verschillende meningen, die samenhangen met de onderscheiden opvattingen over de spiritualiteit van Alfonsus. In dit opzicht moet o.i. de „evenwichtstheorie", die het kernstuk van Alfonsus' spiritualiteit en missiemethode ziet in het evenwicht tussen de vrees enerzijds en de hoop of de liefde anderzijds, worden afgewezen, omdat ze in de werken van genoemde kerkleraar nauwelijks steun vindt [93]). Het meest aannemelijk lijkt de opvatting, dat binnen het samenstel van de motieven in Alfonsus' missieprediking de centrale plaats van de liefde als grondwet moet worden aangegeven [94]).

Al treedt het motief van de eer van God slechts in één van zijn preken uitdrukkelijk naar voren, het ligt opgesloten in dat van de Godsliefde. Dit wordt juist uit dit ene voorbeeld duidelijk. Het betreft hier een preek over de zonde [95]). Alfonsus gaat in deze preek uit van Gods oneindige majesteit, die de mens de rug toekeert. In het tweede gedeelte laat hij zien, dat de belediging van Gods

---

[92]) We steunen hierin vooral op: K. van Wely, *Gestalte en structuur van de missie bij S. Alfonsus.* Een historisch-theologische studie van een pastorele praktijk, Amsterdam 1964, vnml. p. 140-315.

[93]) Zie v. Wely, *Gestalte* ..., 244-256.

[94]) Dit is de opvatting van G. Liévin en H. Manders; zie v. Wely, *Gestalte* ..., 249-256. — Op grond hiervan moet de mening worden afgewezen dat Alfonsus' missiepreken een moraliserende prediking geweest zouden zijn. Hij ontleende zijn „moralità" wel aan konkreet bestaande misbruiken; maar zijn prediking was niet enkel op bestrijding van ondeugden en op aansporen tot morele deugden gericht. Hij trachtte integendeel bij de toehoorders allereerst een fundamentele ommekeer te bewerken: een herziening en heroriëntatie van de grondhouding: „mutar vita e darsi a Dio", waarbij de nadruk op de liefde tevens de gerichtheid op de volharding mede besloot. Deze bekering werd door hem ongetwijfeld vooral individueel gezien; maar ze sluit toch een aantal elementen van meer sociaal gerichte strekking in. Zie hierover v. Wely in diens slotbeschouwing over de struktuur van de missie bij Alfonsus (blz. 314/5), welke hij eindigt met de al.: „Wel was S. Alfonsus uiterst praktisch waar het betrof het aanleren en inoefenen van een daadwerkelijke christelijke beleving. Wij moesten vaststellen, dat dit element van de missie van S. Alfonsus, in verband met de gerichtheid op de volharding in het geheel van zijn missiesysteem van nauwelijks te onderschatten belang, in de Redemptoristenmissies aan deze zijde van de Alpen vanaf het allereerste begin reeds verloren is gegaan, hetgeen een aanzienlijke verarming en verschraling van de missie van S. Alfonsus genoemd moet worden, aangezien het *esercizio* divoto niet door een aangepaste vorm vervangen, maar eenvoudig afgeschaft werd. Wij kunnen eraan toevoegen, dat ook de overheersende nadruk op de liefde, die vooral in de affetti e preghiere van S. Alfonsus' missiepreken zichtbaar wordt, in de missieprediking aan deze zijde van de Alpen niet meer in diezelfde mate bewaard is gebleven. Ook dat betekende een verarming van het 'alfonsiaanse missiesysteem'" (blz. 315).

[95]) *Opere di S. Alfonso Maria de Liguori,* Torino 1880, t. III, p. 365-369. Bespr. door

majesteit tegelijk ondankbaarheid ten opzichte van zijn goedheid betekent. De „affetti" die aan het eerste deel beantwoorden, bevatten het volgende motief: „Voi che siete l'unico bene, l'unico amabile, siate voi ancora l'unico mio amore" [96]). Blijkbaar staat hier Gods beminnelijkheid in zichzelf als motief voor liefde in verband met zijn door de zonde beledigde eer. Weliswaar vormt in het algemeen de gedachte aan het eigen geluk het uitgangspunt voor ALFONSUS' gebeden en in zijn opwekkingen tot de universele en fundamentele bekering tot affektieve en effektieve liefde die leidt tot de eeuwige vereniging met God. Maar de orde der genese is niet dezelfde als die der waarden, terwijl juist boven-aangehaald voorbeeld aantoont dat het uiteindelijk gaat om de liefdeseenheid met God waarin het heil van de mens bestaat in de eer die hij brengt aan Degene met wie hij één is.
Uit dit alles kan men konkluderen, dat het „tutto di Dio" waarin ALFONSUS de ideale verhouding tot God voortdurend karakteriseert ook in diens eigen bedoeling en beleving de aandacht voor de glorie Gods als eminent element omvat. Deze aandacht treedt weliswaar weinig expliciet op de voorgrond, maar ze is toch onmiskenbaar aanwezig in zijn denken en doen met betrekking tot de verhouding tot God.

Manders, *De liefde* . . ., 147/8; v. Wely, *Gestalte* . . ., 262-264.
[96]) *Opere* . . . II, p. 69.

De tijd van de Verlichting en van de negentiende eeuw

De veroordeling van jansenisme en quiëtisme heeft ongetwijfeld verdovend gewerkt op de leer over en de praktijk van het geestelijk leven in de katholieke kerk.
In het laatste kwart van de achttiende eeuw echter zien we in Duitsland het verschijnsel van de *katholische Aufklärung* ontstaan, dat — om een uitdrukking van prof. Rogier te gebruiken — het stilstaande water in beroering bracht [1]). In Oostenrijk, Beieren en in de keurvorstelijke bisdommen staat de kerk wel een halve eeuw in het teken van de kontrovers en van grondige pogingen tot vernieuwing.
Tezelfdertijd doen zich elders verschijnselen van verwante aard voor. In het meest sprekende geval vertoont zich een samenhang met de gang der ontwikkeling in Oostenrijk, namelijk in de synode van Pistoia (1786). Over het algemeen vermelden de historici vooral de zwakste zijde van deze synode, de episkopalistische pretenties en de inmengingen „à la mon frére le sacristain". Men dient echter ook oog te hebben voor de verregaande pogingen tot vernieuwing van het kerkelijk leven in zijn verschillende facetten. Vooral de liturgische voorschriften, die met name de eucharistie in de beleving der gelovigen willen revaloriseren, getuigen van wetenschappelijk gefundeerd inzicht in het wezen van de cultus. Over het gebed wordt veel waardevols gezegd [2]). Men ontvangt de geest van gebed, zo betoogt de synode, alleen van God. Bepalend voor de waarde van het bidden is volgens haar de innerlijke gesteltenis. Breedvoerig zet de synode uiteen, hoe men in Christus' naam behoort te bidden. Ze beklemtoont de plaats van de lofprijzing en betoogt dat het Onze Vader het model is voor alle gebed.
In Italië echter vinden ook deze woorden geen weerklank. De bewering dat bepaalde facetten van het christelijk leven reeds eeuwenlang zijn verduisterd, wordt niet geduld.
In de duitse landen daarentegen brengt de *Aufklärung* een godsdienstige vernieuwing teweeg. Een van de gebieden waarop deze beweging zich met voorliefde richt, is de eredienst. Men staat hierbij skeptisch tegenover al wat na de tijd der patristiek in de openbare cultus is bijgekomen. Wanneer men de literatuur van die dagen naslaat, ontmoet men daarin kritiek op traditioneel geworden devoties, op een overmaat van heiligenverering en op al hetgeen de voorrang van de eucharistie in de weg staat. Men wil herbronning, opdat de kern van de vroomheid wordt gezuiverd van overwoekeringen. Hier echter treden — zoals elders — ook de meest ernstige zwakheden van de „Aufklärung" aan het licht. Het religiebegrip zoals dat bij Immanuel Kant te vinden is en volgens welk de mens buiten zijn natuurlijke plichten niets kan doen om aan God te behagen, werkt ook hier door. Dit toont zich in de neiging om godsdienst en moraal te vereenzelvigen, in het vooropstellen en eenzijdig benadrukken van utilitaris-

---

[1]) Voor de karakterisering van deze beweging zijn we m.n. debet aan L. Rogier, *Geschiedenis van de Kerk* (onder red. v. Rogier e.a.) VII (De Kerk in het tijdperk van Verlichting en Revolutie), Hilversum-Antwerpen 1964, 140-164 (Hfdst. V. De katholieke „Aufklärung"). — Voor bondige beschouwing over de liturgische beweging als stammend uit Verlichting en Romantiek, vgl. bijv. nog: Th. Klauser, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 122/3.
[2]) Zie het *dekr. over het gebed*, in: *Actes et Decrets du Concile diocesain de Pistoie 1786*, Pistoia 1786 (gelijktijdig met de it. ed. verschenen), p. 511-551.

tisch-eudemonistische elementen in het geloof, het terugdringen van het mysterie en van de werking van sakramenten en andere genadetekenen. In heel dit streven mist men het besef van het kindschap Gods, dat in vreugde en dankbaarheid beleefd moet worden; daarentegen treedt het moraliserende en belerende naar voren. Steeds meer lijkt men uit het oog te verliezen, dat het in alle cultus uiteindelijk gaat om de lofprijzing aan God. De eredienst is hier nauwelijks nog theocentrisch; hij is bijna uitsluitend antropocentrisch: zijn enig doel lijkt vaak te zijn, de mens te verbeteren, hem zichzelf beter te leren kennen.

Kenmerkend is in dit opzicht het *Neues Gebetbuch für aufgeklärte Christen* van Philipp Brunner (1758-1829), dat in verschillende herdrukken en vertalingen tot diep in de negentiende eeuw in gebruik moet zijn geweest. Dit gebedenboek is een specifiek voorbeeld van een vroomheid, die de cultus niet ziet als „opus Dei", als een voortdurend offer van aanbidding en lofprijzing. In het Voorwoord reeds noemt de schrijver het gebed iets dat geen ander doel heeft dan de mens te helpen om moreel op een hogere trede te komen: „der Zweck des Gebetes ist kein andrer als unsre eigne sittliche Vervollkommnung". Onze gebeden kunnen volgens hem alleen voor onszelf betekenis hebben en kunnen God eren noch op een of andere wijze beïnvloeden.

In het algemeen kan men zeggen, dat de *Auklärung* talrijke gebedenboeken deed verschijnen die een eenzijdig beroep doen op de rede. Anderzijds diene men hierbij niet uit het oog te verliezen, dat zij reageren tegen welig tierende mistoestanden en er met name op uit zijn om kerkboeken te verdringen die inderdaad een uiterst devotioneel stempel dragen en waarin men zeer weinig vindt van gebeden uit de eeuwenlange overlevering van de kerk.

Uiterst rechts staat het in 1784 voor het eerst verschenen *Vollständiges Gebetbuch für katholische Christen* van Johann Michaël Sailer (1751-1832), die als pastoraal-theoloog een van de grote bezielers werd van de „Glaubenserweckung" van de Romantiek. Deze geleerde legt in zijn eerste geschriften eenzijdig de klemtoon op de moraal. Maar als men de talrijke, door hemzelf bewerkte uitgaven van zijn gebedenboek onderling vergelijkt, ontdekt men daarin een ontwikkeling van *Aufklärung* naar *Romantiek* waarin een bezinning op het „Altes Wahre" omtrent leer en praktijk van het christelijk bidden steeds meer zijn neerslag vindt.

Met name in zijn „Vorlesungen aus der Pastoraltheologie" behandelt hij — vooral in het derde deel — grondig problemen omtrent de cultus [3]). In zijn handboek voor de christelijke moraal is hij volledig tot een „theologia cordis" gekomen waarin hij heeft afgerekend met de eenzijdigheden van de Verlichting en hij een vroomheid propageert die sterk theocentrisch gericht is [4]).

---

[3]) *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie* III, München 1789.

[4]) *Handbuch der christlichen Moral*, 3 Bd., München 1817. — In alle perioden van zijn leven was voor Sailer de liturgie middelpunt van de kerkelijke vroomheid. Naarmate hij de fouten van de Verlichting beter zag, ontwikkelde hij juist i.v.m. de vroomheid een zeer goed gefundeerde leer over de kerk. Hij legt o.m. nadruk op de aktieve deelname van de gelovigen. Behalve Sailer, kunnen hier o.a. Joh. Bapt. Hirscher en Joh. Adam Möhler worden genoemd. Na hen komen figuren die, ook op gebied van de cultus, scherp de Verlichting afwijzen, o.a. J. Binterim (1779-1855) en E. Herzog (1801-'67). Zie hierover : v. Bilsen, *Kerk in beweging*, 152.

Karakteristiek is hetgeen SAILER in vermelde kolleges zegt over de leer over het gebed, die hij beschouwt als de leer over geheel het christelijk leven. Bidden, zo zegt hij, is de „Bewegung der Andacht". Ware „Andacht" is „die stete Richtung des Gemüthes" naar God toe, in Christus. Deze „stete Richtung des Gemüthes" naar God toe is geloof, hoop en liefde, die in het innerlijke van de mens leven en hem inspireren in zijn uiterlijke aktiviteiten. Deze theologale deugden kunnen zich echter pas realiseren, wanneer de mens een „völlige Umänderung durch den neuschaffenden Geist Gottes" ondergaat. Deze Geest Gods nu, die in de mens woont, leert ons om goddelijke dingen af te smeken en bidt zelf in ons met onuitsprekelijke verzuchtingen. Hierin bereikt de mens de hoogste „Stufe" van het gebed. Voordat hij deze trede bereikt heeft, moet de mens verschillende stadia doorlopen; want het gebed is „wie der neue Mensch, beginnend, fortschreitend, vollendet mit dem Leben aus Gott". De strijd van de mens tegen het kwade en voor het goede, zijn overwinning, zijn wijsheid, zijn deugd, zijn geluk gaan gelijk op met de voortgang in het gebed [5]). — Het gebed en eigenlijk geheel het christelijk leven bereikt volgens SAILER dus blijkbaar zijn hoogtepunt, wanneer de mens — of nog exakter uitgedrukt: wanneer de Geest Gods in hem — om „göttliche Dinge" smeekt. Blijkbaar vat deze theoloog het gebed op als een „vragen" om iets. Maar dit vragen heeft als voornaamste objekt de dingen van God, d.w.z. in laatste instantie datgene wat tot diens eer strekt. Al wordt dit allerlaatste niet zo expliciet uitgedrukt, het steekt uiteindelijk toch achter hetgeen SAILER als het gebed kat' exochen beschouwt: het volledig opgaan in God als doel van alle denken en streven. Dit blijkt bijvoorbeeld uit een avondgebed, dat als specimen kan dienen:

> „Vader, aan het einde van de dag kom ik weer dankbaar en deemoedig tot U. Ik wil U danken voor alle weldaden die ik door uw gunst ontving. Aan uw zegen dank ik alle arbeid, die op deze dag goed was. Iedere gelegenheid goed te doen; iedere aansporing het juist te doen; iedere overwinning over mijzelf; elke gedachte aan uw alomtegenwoordigheid, Vader, iedere stille blik op het voorbeeld en de liefde van uw Zoon, mijn Heer Jezus Christus; alles is een gave van U. Maar hoe gering en onvolmaakt is het goede dat ik gedaan heb. Hoeveel had ik kunnen doen en ik deed het niet. Ik ben steeds nog de luie dienstknecht die de wil van zijn Heer wel weet, maar niet doet. Mijn leven is meer zonde en gebed om de zonde na te laten, dan deugdzaamheid en inspanning naar heiligheid.
>
> O trouwe Vader van uw kinderen, zo belijd ik U, ook weer aan deze avond, dat ik een zondaar ben. Ik neem ook heden mijn toevlucht tot uw genade, die uw eniggeboren Zoon mij aangeboden heeft. Ik troost mij ook heden in het geloof aan uw trouwe belofte, dat Gij de dood van een zondaar niet begeert.
>
> Spreek dan tot mijn ziel: wees rein! Geef mij dan ook wijsheid en kracht, dat ik in gehoorzaamheid aan uw geboden en in blij vertrouwen op uw belofte trouw en moedig op de weg naar U voort-

---

[5]) *Vorlesungen* ... III, 206; zie *Johann Michael Sailers Schriften*, ausgewählt u. eingeleitet v. R. Stölzle, Kempten-München 1910, p. 203, n. 18.

wandel. Een leven naar uw heilige wil is immers de beste dank die ik U voor al uw weldaden brengen kan. En deze dank zou ik U gaarne steeds in grotere volmaaktheid willen brengen. Ik zou gaarne iedere dag in kennis van U en in liefde toenemen. Help mij daartoe, mijn Vader. Amen" [6]).

Zulk een gebed is een daad die uit het hart komt, een uiting van Sailers „theologia cordis". Het is vóór alles een aan concreta gebonden expressie van dank en lof, die eigenlijk de samenvatting zijn van geheel de theologale houding. In deze dankende lofprijzing is de smeking ingebed, die een reperkussie is van het besef van Gods grootheid en goedheid enerzijds en van het bewustzijn van eigen ongenoegzaamheid anderzijds. Zowel naar vormgeving als naar inhoud staat een dergelijk gebed in de klassieke traditie der verchristelijkte Beraka.

In dit perspektief moeten we, naar het ons voorkomt, de nadruk duiden die Sailer in zijn uiteenzettingen over mystiek legt op het één-worden met en de rust in God [7]). Zijn mystiek heeft de heilige Schrift, de traditie, leer en praxis van de kerk als uitgangspunt en norm. Vandaar is zij gericht op de dankende lofprijzing aan God als aan degene in wie de liefhebbende mens uiteindelijk zijn bestemming vindt, terwijl ze tegelijkertijd niet in een soort „Schwärmerei" ontaardt maar integendeel gepaard gaat met een askese en een gebed waarin het besef van eigen onvolkomenheid en het gelovig vertrouwen op Gods genade de dominanten zijn.

In dit verband dient ook een leerling van Sailer genoemd te worden: Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860), die de laatste vikaris-generaal was van het vroegere bisdom Konstanz en een kring van pastores om zich heen verzamelde die in de pastoraal de beleving van de eredienst centraal stellen [8]). Lange tijd stond men skeptisch tegenover de aktiviteiten van von Wessenberg met betrekking tot de liturgie. Men zag deze uitsluitend of althans grotendeels als een onderdeel van zijn kerkelijk-politieke tendenzen: „Es lag ihnen kein katholisches Bewusstsein, kein 'sentire cum ecclesia' zugrunde", meent bijvoorbeeld K. Gröber, die over von Wessenbergs reformbweging omtrent de cultus zegt dat deze helemaal verworteld lag „im neuzeitlich, deutsch-kirchlichen,

---

[6]) W. Nigg, *Gebeden van christenen*, Utrecht-Antwerpen 1965, p. 26. — Dezelfde struktuur en grondtoon heeft het morgengebed dat men vindt op blz. 14.

[7]) Voor beschouwingen hierover en overvloed van teksten, zie *J. M. Sailers Schriften*, ed. R. Stölzle, vnml. p. 191-221. Vgl. verder o.m. I. Weilner, *Gottselige Innigkeit*, Regensburg 1949; H.-J. Müller, *Die ganze Bekehrung*, Saarbrücken 1956.

[8]) Steeds meer stemmen von Wessenbergs opvattingen over de cultus overeen met hetgeen te vinden is in Sailers *Vorlesungen* ... III. — Figuren rond von Wessenberg zijn bijv. Lukas Meyer en Willibald Strasser. De eerste is oud-benediktijn van St.-Blasien en houdt zich als pastoor resp. van Nöggenschwil en (later) van Gurtweil (bij Waldshut) bezig met vragen van meer doktrinele aard. De tweede, eerst pastoor in Göggingen (bij Messkirch), daarna pastoor en docent in liturgie aan het „Priesterseminar" te Meersburg en later pastoor en raadgever bij het ordinariaat te Konstanz, geeft leiding in reformpraxis.

dogmenarmen Geiste, den er mit der Wahrheit verwechselte" [9]). Inderdaad kleven zijn opvattingen en strevingen fouten en misgrepen aan, die terug te voeren zijn tot de eenzijdigheid van de *Aufklärung* en heeft hij de „Glaubenserweckung" minder beaamd dan zijn leermeester. Anderdeels is er in het kader van onze studie menig positief punt over deze figuur te zeggen [10]).
De eredienst van de kerk moet volgens hem een „aanbidden in geest en waarheid" (Jo 4, 24) zijn. Naar gelang de samenhang waarin hij deze uitdrukking gebruikt, is deze op verschillende aspekten van de cultus toe te passen [11]). Maar in elk geval gaat het bij het hanteren van deze formule steeds hierom:

> „Alle Einrichtungen des äusserlichen Gottesdienstes", zo beklemtoont von Wessenberg, hebben „dem Menschen die Dienste jener Leiter im Traume des Jakob zu leisten"; hun doel en betekenis ligt „in Erhebung der Gemüter sinnlich-geistiger Geschöpfe zum Übersinnlichen, in Belebung der Andacht und in gemeinsamer Erbauung" [12]).

Hiermee is het theocentrische van de eredienst duidelijk aangegeven. Weliswaar speelt in de *theoretische verhandelingen* van von Wessenberg over de cultus een eenzijdige aandacht voor het didaktisch-parenetische een grote rol. Hij benadrukt bovendien zeer sterk de soteriologische zijde van de eredienst; in dit verband stelt hij met een zekere heftigheid vast, „dass in unsern Zeiten der Einfluss der Gnade auf die Menschen häufig übersehen, vernachlässigt und zum Teil heftig bestritten wurde" [13]). Het latreutische treedt hier ongetwijfeld terug naar de achtergrond. Maar dit is geenszins het geval in zijn *praxis*. Het duidelijkste bewijs van dit laatste zijn de „Deutsche Vespern" in het door hem samengestelde gezangboek voor het bisdom Konstanz (1812). Deze zijn een uitdrukkelijk tot God gerichte „Volksandacht", waarin men alles vindt wat tot de „cultus divinus" behoort: nederige aanbidding, blijde lofprijzing, innige dankzegging en vertrouwensvolle smeking. Interessant is in dit licht een aantekening van zijn hand naar aanleiding van een „Pastoralkonferenz":

> „Sie (nl. de priesters die aan die konferentie deelnamen) haben über Missbräuche im Gebiete der Religion gehandelt ... Grundsätzlich ist keine Gebetsformel, wodurch reine Vorstellungen von Gott belebt und wahrhaft gotteswürdige Gefühle der Andacht erweckt werden, verwerflich. Weit weniger in der Form unserer Andachtsübungen liegt der Mangel ihrer sittlichen Wirksamkeit als in dem geistlosen Mecha-

---

[9]) *Heinrich Ignaz von Wessenberg*, in: Freib. Diöz.-Archiv 55 (1927), p. 147; vgl. hierbij Rogier, *Geschiedenis van de Kerk* VII, 151/2.
[10]) Zie E. Keller, *Die liturgischen Reformbestrebungen des Konstanzer Generalvikars I. H. v. Wessenberg*, in: Anzeiger f. die kath. Geistlichk. 75 (1966) 4-8. 44-48. Vgl. verder o.m. G. Schwaiger, *De Verlichting naar katholiek zicht*, in: Concilium 3 (1967) n. 7 (Kerkgeschiedenis), 84-99, vnml. 96/7.
[11]) De ene keer bedoelt hij ermee dat de liturgie „verständlich" gemaakt moet worden voor de gelovigen. Een ander maal slaat zij op een eredienst die gezuiverd moet zijn van uiterlijke elementen die het wezenlijke verduisteren.
[12]) Aangehaald door Keller, *Reformbestrebungen* ..., 4.
[13]) *Konferenzrecess an das Kapitel Wurmlingen*, in: *Archiv f. die Pastoralkonferenzen* (afgekort: *AP*) 3 (1806), Bd. I, S. 114.

nismus, dessen Rost das Edelste verunedelt. Diesem gründlich zu steuern, darin besteht das würdigste Geschäft des Seelsorgers, dessen Beruf es ist, der Seelen Hirt zu sein, und welcher mit Christus und seiner Kirche wünscht, dass seine Pflegebefohlenen Gott mit reinem Herzen im Geist und in der Wahrheit anbeten und dass sie in dem Tempel nicht nur dem Körper nach, sondern auch mit dem Geist und in andächtiger Stimmung gegenwärtig sein mögen" [14]).

Deze tekst is in zover belangrijk, als hij laat zien dat de schrijver hiervan nadruk legt op een waarachtige „pietas", die in diepste kern niets anders is dan een „aanbidden in geest en waarheid". In de verslagen van de „Pastoralkonferenzen" vindt men deze idee voortdurend terug.

Na deze aantekeningen over de tijd der Verlichting, waarin de Romantiek reeds enigszins ter sprake kwam, volge hier een kort overzicht over de *beleving van de cultus vanaf de Romantiek tot aan het einde van de negentiende eeuw* [15]). Als uitgangspunt kunnen we nemen hetgeen Mayer schrijft naar aanleiding van de dichter René Beaudelaire (1821-'67) en diens poëzie:

„er war — wir können es wirklich nicht anders sagen — ein *religiöses* und ein über den Begriff eines 'blossen Aspekts' hinausgehendes christliches Ereignis, dass hier mitten in einer Atmosphäre eines fröhlichen, bürgerlichen Fortschrittsoptimismus, mitten in einem Jahrhundert der 'Verharmlosung' des Menschen und des Menschlich-Allzumenschlichen, des Nichtwissens und Nichtwissenwollens um die 'Dämonie des Bösen', ein erschütterndes Bekenntnis zur Existenz und zur Macht des Dämonischen aufbrach, ohne freilich zum Licht der Gnade hindurchzuführen, ohne von den Fratzen und Zerrbildern, den Symbolen von Sünde und Teufeln, die an den mittelalterlichen Kathedralen ihren Platz hatten, zur Kern- und Wesensschau der Kathedrale hinzufinden" [16]).

Juist in verband met de religieuze poëzie van zijn tijd is Beaudelaire een belangrijke figuur en verdient hij speciale aandacht. Het is immers een feit, dat in de negentiende eeuw de meest schokkende en de meest echte en daarom ook de meest waardevolle uitingen van religiositeit in de poëzie bijna alleen zijn ontstaan vanuit de afgrond van een grenzenloze verlatenheid van het individu, vanuit de nood van een van God verwijderd bestaan, vanuit — zo zou men haast kunnen zeggen — het pijnlijke heen en weer bewogen worden tussen de polen van afkeer en van verlangen ten opzichte van God. Het valt echter evenmin te loochenen, dat er binnen de kerk bijna geen moderne religieuze poëzie

---

14) *AP* 2 (1805) I, 241/2; met verwijz. naar Trid., sess. 22, can. 9.

15) Zie vooral : A. Mayer, *Die Stellung der Liturgie von der Zeit der Romantik bis zur Jahrhundertwende,* in : Archiv f. Liturgiewissensch. III/1 (1953) 1-77; vgl. verder o.m. O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique* (Lex orandi 3), Paris 1945, passim ; Cl. Savart, *Vie spirituelle et liturgie au 19e siècle,* in : La Maison-Dieu 69 (1er trim. 1962) 67-77. — Vgl. hierbij B. Reardon, *Religious Thought in the Nineteenth Century,* illustrated from Writers of the Period, London 1966.

16) *Die Stellung* ..., 39/40.

bestond die min of meer van hetzelfde niveau is als de dichtkunst van Beaudelaire. Een van de gunstige uitzonderingen hierop is Annette von Droste (1797-1848). Haar religieuze poëzie getuigt van het feit, dat zij de diepten heeft gezien en beleefd waarin de godsdienstige mens moet geraken om zich bewust te worden van zijn meest fundamentele verlangens en van de laatste goddelijke werkelijkheid. De hier beschreven afgronden zijn dezelfde als die bij Beaudelaire; maar hier bedreigen ze een mens die zich met God verbonden weet en zich aan Hem vastklampt. Tegen dergelijke poëtische uitingen van religiositeit steken de meeste religieuze liederen van de negentiende eeuw ongunstig af. Ze zijn vaak konventioneel of populair-triviaal. Dikwijls — en dit hangt met het vorige samen — blijven ze steken in een lege en goedkope sentimentaliteit, in een eenzijdig subjektieve esthetiek, in schuchtere en nuchtere echo's van een ontmoedigde Romantiek. Men denke hier bijvoorbeeld aan diverse kerstliederen. De wortels van de hier ten toon gespreide armoede en zwakte moet men gedeeltelijk zoeken in een kulturele vereenzaming, in een scheiding tussen geloof en wereld, in een godsdienstige „vervlakking" en in het onvermogen om tot de religieuze dieptedimensies van het menselijk bestaan door te dringen.
Liederen van sentimentele en subjektivistische aard werden gezongen tijdens de Mis en bij de namiddag- en avondoefeningen. Daarom betekende hun manko aan vorm en inhoud voor het volk een ernstige en wezenlijke verzoeking om in deze dilettantistische uitingen van week subjektivisme *de* manier van religieus doen en bidden te zien. Wellicht lag hier een van de belangrijkste belemmeringen om de eredienst te beleven vanuit een zicht op zijn wezen en doel. Weliswaar mogen we niet aan alle negentiende-eeuwse religieuze gezangen een poëtische of godsdienstige waarde ontzeggen. Met name werd menig oud en kostbaar kerklied teruggevonden. De historiserende restauratie heeft ook hierin vrucht gedragen in haar strijd tegen het overdreven rationalisme en het huisbakken gemoraliseer in menig kerklied uit de tijd van de Verlichting. Maar daarna won meer en meer het evenzeer overdreven romantische subjektivisme aan invloed, dat bovendien aan eigen scheppende kracht inboette, in de handen van dilettanten geraakte en aan de steriliteit ten prooi viel die nu eenmaal tot het uiterlijk kenmerk van het kerkelijk leven in de negentiende eeuw behoort.
Het is een merkwaardig feit, dat in de tendens om de Verlichting en het haar verweten rationalisme teboven te komen door een romantiserende terugkeer naar oudere vormen van vroomheid veelal — anders dan in de kunst — werd teruggegrepen naar de barok. Zo kunnen we bijvoorbeeld in het duitse taalgebied vaststellen, dat menig diocesaan gebedenboek uit de negentiende eeuw in de daar geboden Misgebeden direkt afhankelijk is van gebedenboeken uit de baroktijd[17]). Typerend is in dit verband, dat het *Fuldaer Gebetbuch* van 1890 uitdrukkelijk pater Nakatenus' *Parvum caeleste palmetum* (1564) als bron noemt en tevens nog bijvoorbeeld van Cochem. In de negentiende eeuw beleeft de Misverklaring van laatstgenoemde meerdere drukken. De verering van het Hart van Jesus, de bedevaarten, processies en loven, zoals die in de tijd der barok een eigen stempel hebben gekregen, behoren tot de geliefde uitingen van

---

[17]) Vgl. hiervoor J. Hacker, *Die Messe in den deutschen Diözesan-, Gesang- und Gebetbüchern von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (Münchener Theol. Studien 1), München 1950, 77.

religiositeit in de negentiende eeuw. De vraag echter, welke vormen van openbare cultus en van partikuliere devoties het vroomheidsbeeld van deze periode beslissend en karakteristiek bepalen, is slechts zeer moeilijk te beantwoorden. Hier zij alleen gewezen op twee trekken, die, naar het ons voorkomt, als min of meer algemeen geldend kunnen worden aangegeven, namelijk een zeer sterk beklemtoond en bewust bevorderd konservatisme en een evenzo sterk bevorderde drang naar individualisme en subjektivisme. Beide kenmerken zijn niet in tegenspraak met elkaar; veeleer is het tweede element een natuurlijke kompensatie van het eerste [18]).

Vanuit deze gezichtshoek gezien, kan men de verschillende vormen van eucharistische vroomheid in de negentiende eeuw beschouwen. Allereerst konstateren we, dat er een sterke beklemtoning en uitbreiding plaatsvindt omtrent de aanbidding van de gekonsakreerde species. Zoals dit sinds de late middeleeuwen en sinds de barok het geval is, bestaat er een behoefte aan het zien en aanbidden van het Sanctissimum. Bij alle mogelijke gelegenheden worden bovendien processies gehouden waarin het eucharistisch brood in een monstrans wordt meegedragen. Missen „coram Sanctissimo exposito" worden steeds talrijker, en steeds meer wordt na de Mis de zegen met het Sanctissimum gegeven. De „eeuwigdurende aanbidding" krijgt bijzondere aandacht. In de tijd der gothiek waren de eerste pogingen gedaan om het gebed voor het uitgestelde Sanctissimum naar uren te regelen en met eigen riten te omgeven. In de barok had ze — men denke nog met name aan de *Instructio Clementina* (1705) van Clemens XI — een officiëel door het kerkelijk gezag gesanktioneerde plaats gekregen. In de periode der restauratie en in de tijd daarna wordt ze nog meer uitgebouwd. Aan de in de zeventiende en achttiende eeuw reeds talrijke religieuze kongregaties „van de eeuwigdurende aanbidding" voegen zich vooral in de tweede helft van de negentiende eeuw vele nieuwe kongregaties toe waarin de „eeuwigdurende aanbidding" een belangrijke plaats inneemt. Kenmerkend met betrekking tot de heersende opvattingen is een tekst uit een konstitutie bij c. 66 der Regula Benedicti van de benediktinessen van de eeuwigdurende aanbidding van het Allerheiligste Sakrament:

> „Da das Kloster wegen der Gegenwart des Sohnes Gottes im Altarssakrament ein heiliger Ort ist, so müssen unsere Schwestern dasselbe wie ein heiliges Grab sehen" [19]).

Ongetwijfeld komt in een dergelijke spiritualiteit het bijzonder karakter van de lofprijzing naar voren, al is het dan in een konkretisering die sterk gebonden is aan een periode waarin accenten gelegd worden die in menig opzicht verschillen van die welke voortkomen uit een religieuze sensibiliteit die vóór alles de kern van de cultus zoekt te beleven.

Wat de viering van de eucharistie zelf betreft, zij hier nog het volgende genoteerd. In de loop der negentiende eeuw is op tal van plaatsen meer en meer, jazelfs haast uitsluitend, de „Messandacht" in zwang gekomen. Men vindt in deze „Volksandachten", die tijdens de Mis worden gehouden, de elementen

---

[18]) Zie hierover Mayer, *Die Stellung* . . ., 49.

[19]) *Regel des hl. Vaters Benedictus nebst den vom hl. Vater Clemens XI. 1705 approbierten Konstitutionen für die Benediktinerinnen von der ewigen Anbetung des allerheiligsten Sakramentes*, Bonn-Endenich (Selbstverlag Kloster Mariahilf) 1912, 227.

van dank en lof in vele gebeden en liederen terug. Maar vanzelfsprekend koncentreert zich ook in deze teksten de lofprijzing vooral op de tegenwoordigheid van Christus in het eucharistische brood [20]). Anderzijds is er ook in deze tijd een manier van Mis-vieren waarin de „plebs sancta" zich nauwer aansluit bij het eucharistisch gebeuren. Men denke hier aan de „Singmessen", die ook in de negentiende eeuw op verschillende plaatsen behouden blijven. Veelal echter worden bestaande teksten omgebogen naar of nieuwe gekomponeerd volgens een vorm en een inhoud waarin het subjektieve een eenzijdige nadruk krijgt. Ze komen — mede daardoor — steeds meer los te staan van de liturgische teksten en handelingen. Een specimen van een dergelijke uiting van subjektivisme is de zogenaamde *Schubert-Messe* (1826), die zelfs nog in onze dagen hier en daar met een zekere graagte gezongen wordt.
De pogingen tot restauratie van de cultus zoals die in de tijd der Verlichting aan de dag treden zijn echter, ondanks alle tegenstand, niet zonder vrucht gebleven. Ook de Romantiek heeft in dezen haar invloed gehad. Men denke hier aan hetgeen gezegd werd naar aanleiding van Sailer. Men denke hier verder aan de liturgisch-ritualistische vernieuwing in Engeland, die haar middelpunt aanvankelijk vooral vond in de in 1839 gestichte Cambridge Camden Society, welke in zekere zin als tegenhanger van de gelijktijdige Oxford Mouvement mag gelden. Deze Society zou als „Ecclesiological Society" nog geruime tijd blijven voortbestaan. Ofschoon zich echter een meer uitgebreide behandeling van deze laatste beweging volop zou rechtvaardigen, wordt in het nu volgende slechts meer uitdrukkelijk ingegaan op de pogingen tot restauratie van de band tussen geestelijk leven en cultus zoals deze in en vanuit Frankrijk ondernomen werden.

Frankrijk gaat in genoemde restauratie voorop. Hugo de Lamennais, Louis Bautin, Henri Lacordaire e.a. zijn denkers van formaat, die met name vanuit de geesteshouding der Romantiek tot vermeld reveil willen komen.
De grote figuur van de liturgische beweging is hier Prosper Guéranger (1805-'75), die de benediktijnerabdij van Solesmes opnieuw opricht, niet zonder zijn eigen romantisch getinte interpretatie daarvan te geven [21]). Hem fascineert ook zeer sterk de oud-christelijke gebedstraditie, die hij echter vooral ziet in de latijnse traditie [22]). Wat ons hier bijzonder interesseert, is het feit dat men in

---

[20]) Zie bijv. het *DG für Erwachsene im Bistum Passau* van 1917, dat nog 11 „Messandachten" bevat.
[21]) Vgl. bijv. v. Bilsen, *Kerk in beweging*, 153; Savart, *Vie spirituelle* . . ., vnml. 71-74. — Een uitgebreide behand. v. Guéranger verder o.m. bij Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique*, 1-55.
[22]) Zijn reaktie tegen het rationalisme van de Verlichting en het de macht van de paus niet gunstig gezinde gallikanisme blijkt uit zijn behoefte, de romeinse ritus zoveel mogelijk terug te brengen tot haar oudste vorm en m.n. een strenge unificering door te voeren. Hierin verabsoluteert hij de romeinse ritus en heeft hij geen oog voor het bestaansrecht van ontwikkeling en varianten in de eredienst. Vgl. bijv. *Inst. lit.* I, Le Mans 1840, p. I-III; zie verder heel de „Préface": p. I-XCIX. Hier uit zich een mentaliteit die in haar eenzijdigheid tot in de XXe e. sterk zal doorwerken.

zijn werken — men denke hier met name ook aan het *L'Année liturgique*[23]) — een geest ontdekt die teruggrijpt naar de oorspronkelijke gebedstraditie. Hij omschrijft de liturgie aldus:

> „De liturgie is, in het algemeen beschouwd, het geheel van de symbolen, gezangen en handelingen door middel van welke de Kerk haar godsdienstigheid ten opzichte van God uitdrukt en manifesteert" [24]).

In deze omschrijving staat de deugd van „religio" dus centraal. Dit wordt nog helderder zichtbaar in de amplifikatie die onmiddellijk daarop volgt en waarvan het uitgangspunt aldus wordt uitgedrukt:

> „De même que la vertu de religion renferme tous les actes du culte divin, ainsi la Liturgie, qui est la forme sociale de cette vertu, les comprend tous également. On peut même dire que la Liturgie est l'expression la plus haute, la plus sainte de la pensée, de l'intelligence de l'Église, par cela seul qu'elle est exercée par l'Église en communication directe avec Dieu dans la *Confession*, la *Prière* et la *Louange*" [25]).

De auteur beklemtoont, dat deze drie laatste elementen de voornaamste akten van de godsdienstigheid en daarom ook de belangrijkste vormen van de „cultus divinus" zijn. Door de „confession" geeft de kerk aan God de waarheid ten geschenke die zij van Hem ontvangen heeft. Dit doet ze door telkens voor Gods aanschijn het symbolum te herhalen dat in de taal van de aarde de hemelse waarheden bevat [26]). Door de „prière" drukt de kerk haar liefde uit, haar verlangen om aan God te behagen en met Hem verenigd te worden en te blijven. Dit verlangen is tegelijk nederig en sterk, schuchter en onverschrokken; want de kerk wordt door God bemind, doch krachtens zijn pure genadigheid. In deze smeking, die onmiddellijk op de belijdenis volgt zoals de hoop direkt na het geloof komt, legt de kerk aan God haar noden en behoeften voor [27]). De „louange" vloeit noodzakelijk uit beide elementen voort. De klimax van geloof en hoop naar liefde vindt haar expressie in de dankende lofprijzing:

> „car l'Église ne saurait contenir dans une silencieuse contemplation les transports d'amour et d'admiration que lui fait naître l'aspect des mystères divines" [28]).

Al deze passages bevinden zich in het eerste hoofdstuk van het eerste deel der *Institutions liturgiques*, welk hoofdstuk handelt over „notions préliminaires" [29]).

---

[23]) In 1841 begon hij met het uitgeven daarvan ; voor de tijd na Pinksteren werd het voortgezet door L. Fromage. Laatste ed.: 5 vol., Paris-Toulouse 1948-'51 (opnieuw bewerkte en ingekorte ed.).

[24]) „LA LITURGIE, considérée en général, est l'*ensemble des symboles, des chants et des actes au moyen desquels l'Église exprime et manifeste sa religion envers Dieu*". (*Inst. lit.* I, p. 1.)

[25]) *Inst. lit.* I, p. 2. We lieten de tekst onvertaald om in het vervolg van de eigenlijke tekst van onze studie Guérangers termen direkter voor ogen te doen hebben.

[26]) *Inst. lit.* I, p. 2.

[27]) *Inst. lit.* I, p. 3.

[28]) *Inst. lit.* I, p. 3/4.

[29]) *Inst. lit.* I, p. 1-5.

Ze betreffen dus noties die door GUÉRANGER worden beschouwd als van fundamenteel belang voor een goed begrip van de openbare eredienst en van het gebed in het algemeen. Hij ziet „prière" blijkbaar als smeekgebed, in onderscheid tot „louange" die tegelijk ook dank omvat. Maar hier is vooral op te merken, dat in de uiteenzettingen van de schrijver een stijgende lijn wordt getekend die uitgaat van „confession" en langs „prière" uitloopt op „louange"; en tevens, dat hij deze opgang ziet als parallel aan die van de theologale deugden geloof, hoop en liefde. Heel dit samenstel van bewegingen en expressies zijn volgens hem de voornaamste daden van de „religio".
Dit theocentrisme in GUÉRANGER's opvatting kan, naar we menen, juist in verband met het bijzonder karakter van de lofprijzing in het opgaan naar God nog door het volgende worden geaccentueerd. Genoemde auteur beklemtoont, dat de deugd van godsdienstigheid inkompleet is zonder een uiterlijke eredienst [30]). Dit laatste betoogt hij met name in een diskussie met mgr. FAYET. Deze leert, dat de „religio" een morele deugd is die uit zichzelf slechts *innerlijke* akten van aanbidding, van lofprijzing, van offer en dergelijke voortbrengt en daarom niets heeft uit te staan met de liturgie [31]). Hij vindt dan ook, dat men de liturgie in haar eigen domein moet laten en de cultus in het zijne; dat de kerk tenslotte door het publiek beoefenen van de liturgie veeleer met de mensen in kontakt treedt dan met God [32]). Hiertegenover stelt GUÉRANGER uitdrukkelijk, dat de liturgie niets anders is dan de uitwendig door de kerk aan God gebrachte cultus [33]). Hiermee wil hij de liturgie niet herleiden tot een geheel van uitgevoerde rubrieken. Want naar aanleiding van boven-genoemde parallelle tritsen „confession"-„prière"-„louange" en geloof-hoop-liefde betoogt hij, dat de kerk een gemeenschap is van mensen

> „portant eux-mêmes dans leur corps une forme ineffable de leur âme" en dat in deze kerk „ce céleste ensemble de *confession*, de *prière* et de *louange*, parlé dans un langue sacré, modulé sur un rythme surnaturel, se produit aussi par les signes extérieurs, rites et cérémonies, qui sont le corps de la liturgie" [34]).

Hierin treedt aan het licht, dat de dankende lofprijzing het wezenlijke is van de openbare eredienst enerzijds en dat de prioriteit van deze lofprijzing voor geheel het gebedsleven als zodanig geldt anderzijds. Juist ook door het benadrukken van de enge band tussen het publieke en het privégebed brengt GUÉRANGER naar voren, dat de dankende lofprijzing primair is in alle waarachtig gebed.
Ter afsluiting van deze aantekeningen over GUÉRANGER zij nog het volgende vermeld. Kort voordat hij stierf, was hij bezig met het schrijven van een boekje dat bestemd was om onder de christenen in de wereld en in het bijzonder onder de sekuliere clerus de authentieke geest van de kerk te doen herleven. Dit werkje, dat in 1875 werd gepubliceerd door zijn opvolger als abt COUTURIER,

---

[30]) *Inst. lit.* III, Le Mans 1851, p. XX.
[31]) *Inst. lit.* III, p. XIX. Guéranger verwijst naar *Examens des Institutions Liturgiques*, p. 40.
[32]) *Inst. lit.* III, p. XIX-XX. Verwezen wordt naar *Examens* . . ., p. 36/7.
[33]) *Inst. lit.* III, p. XX.
[34]) *Inst. lit.* I, p. 5.

werd uitgegeven onder de titel *L'Église ou la société de la louange divine*. In deze titel kan men een samenvatting zien van het ideaal dat GUÉRANGER gedurende zijn leven heeft getracht te verwezenlijken.

In de vorming van een spiritualiteit waarin de lofprijzing bijzonder cachet krijgt, gaat in het begin van de twintigste eeuw grote invloed uit van *abdijen*. De kongregatie van Solesmes zet GUÉRANGERS werk voort. In Duitsland is de abdij van Beuron de stuwende kracht. Deze benediktijnerabdij werd in 1863 gesticht door de gebroeders MAURUS en PLACIDUS WOLTER. Ieder van hen verbleef een tijdlang in de abdij van Solesmes. Bovendien maakte hun eerste duitse konfrater daar zijn noviciaat en kwam reeds na enkele maanden sinds de stichting van de nieuwe benediktijnerabdij een pater uit Solesmes de kommuniteit versterken. De relaties met Solesmes bleven geruime tijd zeer intensief. Er was een uitgebreide korrespondentie tussen de beide abten GUÉRANGER en MAURUS WOLTER. Illustratief is hetgeen GERARD VAN CALOEN na de dood van laatstgenoemde schreef:

> „Dom Guéranger et dom Wolter restèrent unis de la plus étroite amitié ... ces relations se poursuivirent fraternelles entre les deux familles soeurs que fondèrent ces grands moines du XIXe siècle" [35]).

Naast vernieuwing van het monastieke leven, streefde men in Beuron naar een bewuste beleving van de liturgie, volgens het voorbeeld van GUÉRANGER. Men legde zich toe op de studie van de geschiedenis der liturgie. Ook op het gebied van de liturgische pastoraal kreeg de abdij van Beuron al spoedig grote invloed. In verband met dit laatste is met name het missaal van ANSELM SCHOTT te vermelden, dat ook nu nog in Duitsland het meest verspreide „Messbuch" is. Tekenend is hetgeen de samensteller van dit missaal in het Voorwoord van de eerste editie [36]) als doelstelling aangeeft:

> „Das 'Messbuch' möchte ein weniges dazu beitragen, dass der reiche Gebetsschatz der Kirche, welcher in ihrer heiligen Liturgie niedergelegt ist, immer mehr den Gläubigen zugänglich und vertraut werde ... Legt ja der Heilige Geist selbst der Kirche ihr Verlangen, ihre Bitten, ihre Lobgesänge in den Mund ... Möge an allen, welche dieses Buches sich bedienen, das Wort der heiligen Schrift sich erfüllen: 'Ihr werdet mit Freuden schöpfen aus den Quellen des Heilandes', d.i. aus dem liturgischen Borne seiner heiligen Kirche, 'ut in omnibus glorificetur Deus — auf dass in allem Gott verherrlicht werde!' "

Een grote rol speelt ook de abdij van Maria-Laach. Hier komt vooral de naam ODO CASEL (1886-1948) naar voren [37]), wiens theologische intuïtie bevruchtend

---

[35]) Rev. Bén. 7 (1890) 385. Over de relaties tussen Solesmes en Beuron, vgl. verder o.m. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique*, 92-107.

[36]) Herder-Verlag, 1884. De hier te citeren tekst staat in alle verdere uitgaven afgedrukt. — Ook voor hetgeen volgt, zij hier nog verwezen naar W. Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts* I (Die deutsche katholische Bewegung), Tübingen 1966, passim.

[37]) Beroemd is vooral zijn „mysterie-leer", die in onderdelen diskutabel is maar waardoor Casel de verdienste heeft dat hij het mysteriekarakter van de liturgie naar voren

werkt op de aandacht voor de cultus in onze eeuw en met name een neerslag vindt in de Konstitutie van 1963[38]). Bij hem is evident de „lex orandi" de grondslag van de „lex credendi".
Grote invloed gaat uit van twee benediktijnerabdijen in België, die vanuit Beuron gesticht zijn: Maredsous en Mont-César (Keizersberg bij Leuven). Hier presenteert zich een groot promotor van de liturgische beweging: Lambert Beauduin (1873-1959), wiens persoon en werk hier een nadere bespreking vragen[39]).
Kenmerkend is, dat deze benediktijn — vóór hij monnik werd, was hij sekulier priester en sociaal aalmoezenier in het bisdom Luik — naar zijn eigen getuigenis tijdens een konventsmis de intuïtie krijgt die geheel zijn leven en werken van geleerde, monnik en priester tot een eenheid zal maken. Hij wordt er zich van bewust, dat in de viering van de eucharistie de kerk gestalte aanneemt en dat de openbare eredienst — met de eucharistie als middelpunt — het model en de bron van alle vroomheid moet zijn. De start voor de eigenlijke liturgische beweging geeft hij op het beroemd geworden kongres te Mechelen (1909), dat een algemeen karakter draagt. Hij houdt daar een lezing over de liturgie, bijzonder over de viering van de eucharistie. Tekenend voor het geestesklimaat van die dagen is hetgeen hij zelf — niet zonder humor — aantekent:

> „Tevergeefs heb ik verschillende pogingen aangewend: eerst om het liturgisch rapport een plaats te geven in de leerstellige sektie, de eerste van het kongres van Mechelen. Kategorische weigering van de voorzitter van die afdeling, die het rapport beschouwde als de Assepoester uit het sprookje. Een tweede onderneming, in de moraalsektie, onderging hetzelfde lot. De derde, in de afdeling over de vroomheid, werd nog slechter ontvangen: men beschouwde de liturgie als een vroomheid van de fantasie, die geen plaats kan innemen in de spiritualiteit. Tenslotte heb ik me, op aanraden van een architekt, slechts kunnen plaatsen als verslaggever in de afdeling over de kunst ..." [40]).

---

heeft gehaald. Vgl. bijv. E. Dekkers, s.v. *Casel, Odo-Johannes*, in : Lit. Wb. I, 364/5; J. Plooij, *De mysterie-leer van Odo Casel*. Een bijdrage tot het oecumenisch gesprek der Kerken, Zwolle 1964 (zie echter ook de kritiek hierop door F. Thijssen, in : Oecumene 4 (1965) 133-135); Birnbaum, *Das Kultusproblem* ... I, vnml. 47-58. 93-98.

38) Zie later.

39) Zie m.n. L. Bouyer, *Dom Lambert Beauduin* — un homme d'Église, Tournai 1964; verder vgl. o.a. A. Haquin, *La préparation du mouvement liturgique de 1909*. Dom Lambert Beauduin et l'abbaye de Mont-César, in : QLP 47 (1966) 232-247; M. Cappuyns, *Dom Lambert Beauduin (1873-1960)*. Quelques documents et souvenirs, in : RHE 61 (1966) 424-454, 761-807.

40) „J'ai tenté en vain plusieurs efforts : d'abord classer le rapport liturgique dans la section doctrinale, la première du congrès de Malines. Refus catégorique du président de cette section, qui voyait le rapport comme la Cendrillon de la fable. Une seconde démarche, à la section morale, subit le même sort. La troisième, à la section de la piété, fut plus mal reçue encore : on considérait la liturgie comme une piété fantaisiste qui ne pouvait pas prendre place dans la spiritualité. Enfin, sur le conseil d'un architecte, je n'ai pu me loger que comme rapporteur dans la section d'art ...". (*QLP* 40 (1959) 200.)

Beauduin weet echter gedaan te krijgen dat de Luikse geschiedkundige Godefroid Kurth de aandacht op zijn lezing vestigt. Deze wordt door de kongressisten met enthousiasme ontvangen. Er worden enkele besluiten genomen die van belang zullen blijken voor de verbreiding van de liturgische beweging in brede kring.
Beauduin ziet de liturgie als de realisering van het werk der verlossing en der Godsverheerlijking door de mensgeworden Zoon van God die voortleeft in zijn kerk. Hem bezielt niet een esthetische liefde voor ceremonies of een rubricistische kasuïstiek; evenmin wenst hij een ongezond archeologisme. Hij wil vóór alles, dat de openbare eredienst naar zijn waarde wordt geschat. Hierin legt hij het accent op

> „het bestemd-zijn van alle dingen tot de glorie van de Vader, van de Zoon en van de Heilige Geest; het universele en noodzakelijke middelaarschap van Jesus Christus; de centrale plaats van het heilig offer in het christelijk leven; de zending van de hiërarchie in onze eenheid met God; de zichtbare verwerkelijking van de gemeenschap der heiligen" [41]).

Blijkbaar doordrenkt het „ut in omnibus glorificetur Deus" van 1 Pt 4, 11, dat in de Regula Benedicti (c. 57) wordt aangehaald en daarvan het Leitmotiv is, geheel het denken en streven van de auteur omtrent de zin en de beleving van schepping, verlossing en cultus [42]).
Het primaat van de lofprijzing treedt ook nog in het volgende aan het licht. In zijn omschrijving van de liturgie gaat Beauduin uit van „cultus". Hij beschouwt de liturgie als de eredienst, die de kerk brengt aan geheel de Drieëenheid maar die uiteindelijk gericht is tot de Vader, in de vleesgeworden Zoon en door de kracht van de Geest die deze ons heeft gezonden. Deze cultus wordt volgens hem gebracht aan de Vader, die de bron is van de Triniteit en van al het geschapene. Degene die deze cultus verricht, is het vleesgeworden Woord dat nu verheerlijkt is en dat als Hoofd en Lichaam de kerk, zijn Bruid, met zich verenigt ter verheerlijking van de Vader. Deze eredienst realiseert zich vooral in de eucharistie:

> „la messe épanouit en nous tous l'unique glorification du Père dans l'Esprit, que le Fils a réalisée une fois pour toutes sur la croix",

zo vat Bouyer terecht Beauduins visie samen [43]). Deze laatste theoloog ziet dus alles vanuit de idee „cultus", welke hij uiteindelijk herleidt tot de εὐχαριστία van de „Christus totus" aan de Vader [44]). Het genade-karakter van deze dankende lofprijzing komt in deze visie nog naar voren door het feit dat én de

---

[41]) „la destination de toutes choses à la gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; la médiation universelle et nécessaire de Jésus-Christ ; la place centrale du saint sacrifice dans la vie chrétienne ; la mission de la hiérarchie dans notre union à Dieu ; la réalisation visible de la communion des saints". (*La piété de l'Église.* Principes et faits, Louvain 1922², 15.)
[42]) Vgl. hierbij het Voorwoord in het Schott-missaal.
[43]) Bouyer, *Beauduin*, 67; voor het voorgaande, zie ibid., 65/6.
[44]) Dat deze lofprijzing gebeurt door de glorieuze Christus, wordt nog uitgedrukt in een tekst uit Beauduins *Manuel* als deze : „Le seul adorateur du Père, le sujet unique et universel du culte de l'Église, c'est LE CHRIST RESSUSCITÉ ET GLORIEUX, ASSIS A LA DROITE

wijze waarop Beauduin voortdurend beklemtoont dat deze εὐχαριστία geschiedt door de kracht van de Heilige Geest die de uit de doden opgewekte Christus ons heeft gezonden „van bij de Vader".
In dit perspektief kunnen we ook beschouwen wat hij schrijft in een van zijn brieven aan Bouyer. Nadat hij heeft benadrukt: „L'idée fondamentale: la liturgie est le culte de l'Église, *la Religion de l'Épouse du Christ*", vervolgt hij zijn betoog aldus. Het deelnemen aan genoemde eredienst is wezenlijk plicht en recht van alle gedoopten. Zodra men in Christus gelooft en gedoopt is, bestaat het geestelijk leven vóór alles, wezenlijk en onvermijdelijk in het participeren aan de officiële cultus van de kerk. Hij vervolgt dan:

> „Les dogmes de la foi priés, chantés, traduits en adoration, action de grâces, repentirs, etc., voilà la contemplation obligatoire pour tous les baptisés . . . ; et de la sorte liturgie et contemplation se compénètrent et s'unifient" [45]).

Beauduin laat aldus duidelijk uitkomen, dat het gebedsleven één geheel is waarin de dankende lofprijzing primair is.

Ofschoon we hiermee enigszins vooruitlopen op een latere periode van de liturgische beweging, die we vrijwel uitsluitend aan de hand van officiële kerkelijke dokumenten betreffende de romeinse liturgie 1903-1963 zullen bespreken, lijken volgende aantekeningen in dit onderzoek een plaats te moeten hebben. Ze dienen ertoe, het veranderde levensgevoel te schetsen waarin de liturgische beweging en de bemoeienissen van de kerkelijke overheid in dezen hun „Sitz im Leben" hebben. Uit de grote hoeveelheid aan materiaal, dat hier voor een bespreking in aanmerking kan komen, valt hier de keuze allereerst op een schets van de invloed die met name van Beauduin uitging in België en Nederland. Daarna volgen notities over een der theologen wier reflexies over cultus en gebed een belangrijke rol speelden in het verbreiden van een hernieuwde kijk op en praktijk van het gebed der kerk, namelijk Romano Guardini.
„Il faudrait démocratiser la liturgie". Deze *idée force* van Beauduins rede op het *Congrès national des Oeuvres catholiques* te Mechelen karakteriseert de nieuwe liturgische beweging in België en Nederland die toen werd ingeluid [46]). Weliswaar hadden mannen als Joseph Alberdingk-Thijm grote belangstelling voor de openbare cultus gehad. Ze hadden zich beijverd voor hernieuwing in kerkelijke kunst. Maar van een echte beweging van groter allure was geen sprake. Vanaf 1911 worden in de verschillende bisdommen *Liturgische Vereenigingen* opgericht. Deze zijn bedoeld om bij priesters en leken de kennis van en de liefde voor het officiële gebed van de kerk te doen groeien. Vanzelfsprekend kan men in de beweging van die jaren eenzijdigheden ontdekken, zoals bijvoor-

---

du père . . . Tout le culte s'accomplit *per Christum Jesum, catholicum Patris sacerdotem*, selon la très belle expression de Tertullien". (*Mélanges liturgiques* recueillis parmi les oeuvres de Dom Lambert Beauduin, O.S.B., à l'occasion de ses 80 ans (1873-1953), Louvain 1954, p. 73/4.

[45]) Zie Bouyer, *Beauduin*, 175.

[46]) Voor het nu volgende, zie m.n. L. Brinkhof, *Kroniek van de liturgische beweging*, in : Eredienst in ontwikkeling (Do-C Cahiers 1), Hilversum-Antwerpen 1964, 33-47, passim ; id., s.v. *Nederland*, III, in : Lit. Wb., 1874-1879.

beeld een bij sommigen evident naar voren komend esthetisme. Doch al te gemakkelijk heeft men het werken van ijveraars die op het wezenlijke bedacht waren niet au sérieux genomen en vaak zelfs belachelijk gemaakt. Langzaamaan echter wordt de groep van geïnteresseerden groter. Van grote invloed zijn de *Liturgische Weken*, die merendeels in België worden gehouden. Tot aan de tweede wereldoorlog blijft België in alles nog de voedingsbodem voor de beweging in Nederland. Men denke hier bijvoorbeeld aan figuren als mgr. C. Callewaert en aan de aktiviteiten in en vanuit abdijen als Afflighem. Ten onzent kan men denken aan een L. Verwilst o.p., een O. Huf s.j. en een P. Hase o.f.m., die waarachtig pionierswerk hebben verricht. Zeer sterk is de pastorale bekommernis die F. van Beukering, eerst pastoor van een volksparochie te Rotterdam (1909-'32) en later pastoor te Haarlem (1932-'38), stimuleert tot daadwerkelijke zorg om de authentieke gebedstraditie weer tot gemeengoed te doen zijn. Juist ook vanuit deze bekommernis valt licht op de betekenis van de *Misweken*, die, in België begonnen, in Nederland ongemeen veel ertoe hebben bijgedragen dat in alle lagen van de bevolking het cultisch besef is gegroeid. Een abdij als Berne-Heeswijk en regulieren als de franciskanen — de naam Eliseus Bruning is in dit verband als een begrip geworden — hebben hierin een grote rol gespeeld. Een behandeling van geheel de ontwikkeling van de liturgische beweging in België en Nederland ligt buiten het bestek van dit onderzoek. In verband met ons onderwerp zij hier nog gewezen op de invloed die uitging vanuit het propageren van *volksmissaals* en op het feit dat vanaf 1950 vele zusters en broeders overgaan tot het bidden van het zogenaamde *Klein Brevier* van Berne-Heeswijk en Th. Stallaert c.ss.r. Er is in dit alles duidelijk sprake van een herstel met betrekking tot de band tussen openbaar en privégebed. Han M. M. Fortmann karakteriseert de bedoeling der genoemde en van talloze anonieme pioniers aldus:

> „Wat wilden zij? Ik herinner mij een brochure van Van Schaik, thans zeker veertig jaar oud, die de vraag behandelde: wat is liturgie? Het antwoord was: een afspiegeling van de hemelse eredienst, in de hoofdstukken 5-7 der Apokalyps beschreven. Dat is een schone en diepzinnige definitie van de cultus, die later ook door Guardini (*Vom Geist der Liturgie*) en Huizinga (*Homo Ludens*) werd omschreven als het heilige spel. Te midden van een pragmatische en op utiliteit gerichte cultuur herontdekten zij de wereld der sacrale symbolen, waar alles 'zwecklos aber doch sinnvoll' (doelloos maar toch vol betekenis) is" [47]).

Zoals reeds in dit citaat is aangeduid, speelt een figuur als Guardini een belangrijke rol bij het verbreiden van een dergelijke kijk op het gebed der kerk. Deze theoloog, die een vroomheid wil propageren welke zich uitdrukkelijk richt op de kernwaarden en -waarheden van het menselijk leven [48]) en zijn ideeën aanvankelijk vooral onder de jeugd verspreidt, heeft door preken, voordrachten en zijn omvangrijk oeuvre een invloed die wereldwijd genoemd kan worden.

---

[47]) Han M. M. Fortmann, *Hoogtijd*. Gedachten over feesten, Utrecht 1966, 111.

[48]) Hij ziet de mens m.n. in zijn eenheid van geest en lichaam en in zijn wezenlijke verbondenheid met de anderen.

Zijn plaats en bedoelingen in zake de liturgische beweging tekent hij in een brief aan JOHANNES WAGNER bij gelegenheid van het liturgisch kongres te Mainz in april 1964[49]). Hij schetst de verschillende fasen van de liturgische beweging als volgt. De eerste fase, die van Solesmes uitging, was de restauratieve, in menig opzicht zelfs kerkelijk-politiek restauratieve. De tweede was die welke uitging van de belgische benediktijnerabdijen; ze was sterk akademisch van aard. De derde had haar centra in Klosterneuburg en in de verschillende koncentratiepunten van de katholieke jeugdbeweging; ze was meer praktisch-realistisch. In onze dagen moet, zo zegt hij, onder de impuls van het koncilie de vierde fase beginnen, namelijk

> „jene die sich mit dem lebendigen Vollzug beschäftigt und fragt: Wie ist der echte liturgische Vorgang geartet ... Wie ist der tragende Grundakt gebaut? Welche Formen nimmt er an? Welche Fehlgänge bedrohen ihn? Wie verhalten sich die Anforderungen, die er stellt, zur Struktur und zum Lebensbewusstsein des heutigen Menschen?" [50]).

Allereerst zij hierbij opgemerkt, dat GUARDINI's schets grotendeels onjuist is. Zo miskent hij bijvoorbeeld evident het feit, dat BEAUDUIN en diens volgelingen in hoofdzaak juist zeer pastoraal ingesteld zijn. Wat er echter verder van zij, de boven-weergegeven schets tekent in elk geval datgene wat GUARDINI's eigen intenties kenmerkt. De vragen, die hij hier stelt, zijn die welke we in het laatste hoofdstuk ter sprake zullen brengen. Het betreft hier tevens kwesties, waarop genoemde auteur langs verschillende richtingen antwoord tracht te geven[51]).
In het kader van dit onderzoek lijkt het dienstig, op het volgende te wijzen.
In zijn meest verspreide boek *De Heer*, dat ongetwijfeld ook in ons land grote invloed heeft gehad op het geestelijk denken en doen van menigeen, spreekt GUARDINI meermalen over het gebed van de christen[52]). In verband met ons onderwerp is het typerend, dat hij in zijn eigenlijke behandeling het gebed beschouwt als vóór alles bestaande in aanbidding.
Hij gaat uit van de macht Gods, die aan geen enkele verandering onderhevig is en toch alles wat gebeurt, bestuurt. Deze macht heeft ook een weerklank in de mens: de aanbidding. Om de plaats en de betekenis van deze aanbidding duidelijk te maken, gaat hij uit van Ap 4, 9-11:

---

[49]) *Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung.* Ein Brief, in: R. Guardini, *Liturgie und liturgische Bildung*, Würzburg 1966², 9-18. De hier afgedrukte tekst is in versch. punten een omwerking en amplifikatie van de tekst in: A. Hänggi u.a., *Gottesdienst nach dem Konzil.* Homilien und Podiumsgespräche des Dritten Deutschen Liturgischen Kongresses in Mainz, hrsg. v. Hänggi, Mainz 1964, 18-23.
[50]) Guardini, *Liturgie und lit. Bildung*, (15 en) 16.
[51]) Zie, beh. reeds vermelde publikatie, o.m. nog: *Vom Geist der Liturgie* (Ecclesia orans 1); *Liturgische Bildung.* Versuche, Quickbornhaus Burg Rothenfels 1923; *Das Erwachen der Kirche in den Seelen*, in: Hochland 21 (1921-'22) 257-267; Birnbaum, *Das Kultusproblem* ... I, 37. 40-47. 98-107.
[52]) Ons stond ter beschikking: *De Heer.* Beschouwingen over de persoon en het leven van Jesus Christus, Utrecht-Antwerpen 1956⁴. Guardini spreekt hierin over het gebed van de christen op blz. 111/2. 237/8. 415. 596/7. 628. 629-634. We zullen m.n. blz. 629-634 bespreken.

„En toen de Dieren roem en eer en dank hadden gebracht aan Hem, die op de troon is gezeten: de Levende in de eeuwen der eeuwen, vielen de vierentwintig Oudsten neer voor Hem, die op de troon is gezeten, aanbaden de Levende in de eeuwen der eeuwen, legden hun kronen neer voor de troon, en riepen: 'Waardig zijt Gij, onze Heer, onze God, de roem en de eer en de macht te ontvangen. Want Gij, Gij hebt alle wezens geschapen; door uw Wil bestaan ze en zijn ze geschapen' " [53]).

In deze vierentwintig oudsten, zo zegt hij, staat de mensheid voor God. De staande gestalte van de mens is een voortdurend gebaar en drukt het besef van de menselijke waardigheid uit. Dit staan brengt de aanbiddende ten offer, opdat Gods macht zich verheffen kan en heersen. Deze handeling van aanbidding heeft een onmetelijke diepte: de wil dat God de eigenlijk zijnde zal zijn en zijn macht de heersende, kan steeds zuiverder, voller en inniger worden; de ruimte, die aan God wordt gegeven, kan steeds vrijer en groter worden. Aanbidding is echter niet alleen een wijken, een overweldigd-worden, een zich moeten buigen. Want God is zijn macht waardig: „Waardig zijt Gij, onze Heer, onze God, de roem en de eer en de macht te ontvangen". Waarom nu is God waardig? God immers is heilig. Hij is het goede. GUARDINI konkludeert daarom:

„Zich voor Hem neer te buigen is niet alleen onvermijdelijk, het is goed. God aanbidden is uitdrukking van de waarheid, van de nooit te peilen of uit te putten, steeds zich weidser ontvouwende waarheid. Daarom is *aanbidden* goed. Daarom blijft *de waardigheid van de mens* daarin gewaarborgd, — méér: zij *wordt daarin gegrondvest;* want de waardigheid van de mens komt voort uit de waarheid en wanneer de mens zich buigt voor God, is hij goed en vrij" [54]).

Nadat hij heeft ontwikkeld dat de aanbidding de waarborg is voor de noodzakelijke reinheid des geestes, wijst hij op de band tussen het definitieve dat ons leven draagt en de wezenlijke plicht tot aanbidding. De spekulatieve theoloog wordt hier uiterst praktisch. Hij beklemtoont in dit verband de betekenis van de morgen en van de avond, die hij „de tijden der aanbidding" noemt. Hij geeft toe, dat het opgaan van het licht en het dalen van de nacht niet meer zo sterk op ons inwerken als op mensen die samen met de natuur leefden. Maar, zo betoogt hij, op een of andere manier ervaren ook wij, „dat in het begin van de dag het begin van ons leven terugkeert en dat het einde van de dag een voorafbeelding is van het einde van ons leven" [55]). Daarom zijn de morgen en de avond dé tijden van gebed, d.i. van de expressie van het besef dat God waardig is om de roem en de eer en de macht te ontvangen. Hij wijst er hier op, dat dit bidden naar omstandigheden verschillend gekleurd kan zijn. Maar het Leitmotiv blijft hetgeen hij vindt uitgedrukt in nog een andere tekst uit het Boek der Openbaring:

„En al de engelen waren geschaard rond de troon, rondom de Oudsten en de vier Dieren; ze vielen op hun aangezicht neer voor de troon, aan-

---

[53]) De vert. is die welke in genoemde ed. van *De Heer*, blz. 629, wordt gegeven.
[54]) *De Heer*, 633. Eigen kursiveringen.
[55]) *De Heer*, 633.

baden God en zeiden: Amen! Lof, glorie, wijsheid en dank, de eer en de macht en de sterkte aan onze God in de eeuwen der eeuwen! Amen!" [56]).

In een dergelijke beschouwingswijze treedt de prioriteit van de lofprijzing scherp aan het licht. Men denke hier met name aan de aanbidding zoals die in de joodse Beraka leidt tot het „zegenen" van God waarin heel de scala van lofprijzen-belijden-dankzeggen doorklinkt. Tegelijk komt in een dergelijke benadering naar voren, dat het hoogtepunt van alle menselijke waarden ligt in het eredienst brengen aan God en met name waar dit betreft het uitzeggen van God als Bron van alle goeds.

In dit klimaat verschijnt het eerste kerkelijke dokument dat de liturgische beweging uitdrukkelijk stimuleert: het Motu Proprio van Pius X, dat in eerste instantie handelt over de kerkelijke zang maar in diepste kern het cultisch besef in alle lagen van het gelovige volk bevorderd wil zien.
Dit ingrijpen zal door menigeen niet worden begrepen. Een scherpe reaktie vinden we bijvoorbeeld in een brief van Tyrell aan baron Friedrich von Hügel, geschreven enkele dagen na de promulgatie van het Motu Proprio (22 nov. 1903): „Cela ne fait-il pas penser à Néron jouant de la lyre au milieu de Rome en flammes?" [57]). Deze representant van het modernisme in theologicis ziet niet de draagwijdte van genoemd kerkelijk dokument. Hij heeft slechts oog voor de barokkerige stijl waarin de latinisten van de kurie de pauselijke beslissingen hebben gekleed. De briljante en onstuimige jezuïet ziet klaarblijkelijk niet de invloed, die vanuit dit dokument van Pius X over de „aktieve deelname aan de hoogheilige geheimen en aan het openbare en plechtige gebed der Kerk" die beschouwd wordt als „de voornaamste en onontbeerlijke bron" van christelijke geest, kan uitgaan [58]). Een dergelijk onbegrip zal telkens weer opduiken [59]).
Hier echter zij opgemerkt, dat door genoemd Motu Proprio de ontwikkeling van de cultusbeleving een zaak wordt waarin de Apostolische Stoel richting wil geven. Vele kerkelijke dokumenten zullen met het oog hierop worden uitgevaardigd. Totdat in 1963 de koncilievergadering van paus en wereldepiskopaat zich zal uitspreken in de konstitutie „Sacrosanctum Concilium". Hierin zal veel van hetgeen in zestig jaar liturgische beweging in verschillende geledingen van de kerk gegroeid is, een neerslag vinden die richtinggevend is voor de toekomst en waarin het primaat van de lofprijzing zichtbaar wordt.

---

[56]) Ap 7, 11v; aangehaald in *De Heer*, 634.
[57]) Geciteerd in : Bouyer, *Beauduin*, 39.
[58]) ED, 7. — We veranderden echter de o.i. minder goede vert. van „attiva" door „werkdadige" in : „aktieve". Vgl. later.
[59]) Dit onbegrip manifesteert zich overigens reeds op schrille wijze in het feit, dat in de „versio fidelis" die in de AAS werd gepubliceerd bijv. het woord „attiva" eenvoudigweg niet vertaald werd. Pas later werd deze vert. vervangen door een meer nauwkeurige. Vgl. hierover B. Fischer, *Übersetzungsfehler in der Wiedergabe Päpstlicher Verlautbarungen zur Liturgie*, in : Lit. Jahrb. I/1, Münster i.W. 1952, 93-95.

„Lofprijzing" in kerkelijke dokumenten betreffende de romeinse liturgie 1903-'63

Bij de beschouwing van de moderne kerkelijke dokumenten over de romeinse liturgie kan het best worden uitgegaan van een analyse van een aantal sleutelwoorden. Op deze wijze wordt het gemakkelijker, de desbetreffende geschriften te ordenen en er zo mogelijk een ontwikkeling van gedachten aan te wijzen.

* *
*

Een term die men voortdurend ontmoet is het woord *cultus*.
Het is van belang, een stuk te onderzoeken dat de latere paus Pius X als patriarch van Venetië heeft uitgevaardigd. De herderlijke brief waar het hierom gaat, bevat immers beginselen en normen, die in het Motu Proprio van de latere Pius X en in menig ander dokument van daarna te vinden zijn. De inspiratie die aan deze brief van 1 mei 1895 ten grondslag ligt, wordt weergegeven in een eigenhandig schrijven van Pius X aan de redaktie van het tijdschrift „Rassegna gregoriana":

> „Wij zijn ook door de langdurige ondervinding ervan overtuigd, dat de zuivere harmonieën van de kerkelijke zang een wonderbare invloed uitoefenen op de vroomheid en op de godsvrucht en vandaaruit op de ware cultus ten opzichte van God" [1]).

In deze tekst treden motieven aan het licht die in latere dokumenten schering en inslag zijn: de waarde van de kerkelijke zang (en eigenlijk van geheel de kerkelijke muziek) in verband met de „pietas et devotio" (waarover later), die op hun beurt van kapitaal belang zijn voor de aan God te brengen eredienst. Deze laatste is in Pius X's gedachtegang de „cultus publicus" [2]), de officiële en openbare liturgie, die echter geenszins los staat van het christelijk leven als zodanig. Integendeel: heel het bestaan van de christen(heid) moet volgens hem in het teken staan van de „pietas et devotio", waarvan de „cultus publicus" bron en hoogtepunt is.
In het Motu Proprio van Cecilia-dag 1903 spreekt deze paus voortdurend over „cultus", en niet over „liturgie". In de eigenlijke instruktie daarentegen wordt bij voorkeur de term „liturgie" aangewend, terwijl het woord „cultus" slechts sporadisch voorkomt. Uit een vergelijking van de teksten der beide gedeelten blijkt, dat het hier omkeerbare begrippen betreft. Zo betuigt Pius X in de inleiding zijn vreugde over het feit, dat

> „voortreffelijke mannen vol ijver voor de cultus van God ... zich hebben aaneengesloten tot bloeiende verenigingen, waardoor zij de

---

[1]) „Convinti anche dalla lunga esperienza, che mirabelmente influiscono alla *pietà* e alla *devozione*, e quindi al *vero culto di Dio* le pure armonice del canto ecclesiastico". (Rass. greg. 2 (1903), appendix ; B I, 9.) — Tenzij anders aangegeven, eigen kursiveringen.

[2]) In dit onderdeel van dit onderzoek onthouden we ons van een meer expliciete behandeling der bezwaren die men, naar het ons voorkomt, terecht kan hebben tegen het hanteren van „cultus publicus" als uitgangspunt voor het omschrijven van hetgeen liturgie is zoals dit m.n. in „Mediator Dei et hominum" nr. 20 gebeurt. Zie hiervoor het laatste hfdst., passim.

gewijde muziek in bijna al hun kerken en kapellen tot het hoogste aanzien hebben gebracht" [3]).

Hiernaast kan men de beroemd geworden passus uit de instruktie leggen, die in de kontekst staat van de alinea waarin het doel van de kerkmuziek wordt uiteengezet:

> „Daar de gewijde muziek een integrerend onderdeel uitmaakt der plechtige liturgie, heeft zij ook hetzelfde algemene doel, nl. de eer van God en de heiliging en stichting der gelovigen" [4]).

Blijkbaar worden in deze geciteerde passages de termen „cultus" en „liturgie" synoniem gebruikt. Hetzelfde gebeurt in een en dezelfde tekst, namelijk in een schrijven van Pius X aan kardinaal Respighi, vicarius van de Apostolische Stoel voor de stad Rome:

> „Nu tenslotte voortreffelijke mannen zoveel moeite hebben gedaan om in zake van de liturgie en van de kunst ten dienste van de cultus licht te geven, ... moet alle misbruik ... worden afgeschaft" [5]).

Een bredere zin van *cultus* vindt men reeds in een dekreet van de ritenkongregatie betreffende het gebruik van het slavisch in de liturgie:

> „Bij de prediking van het Woord Gods of bij andere cultusakten die niet strikt liturgisch zijn, wordt het gebruik van de slavische volkstaal toegestaan voor het gemak en tot nut van de gelovigen" [6]).

Volgens deze alinea is de preek dus wel een cultushandeling, maar behoort ze niet strikt tot de liturgie. Hoe merkwaardig dit onderscheid ons ook voorkomt, het weerspiegelt een destijds algemeen verbreide opvatting die pas na tientallen jaren teruggedrongen zal worden en toont het toenmalige gebrek aan inzicht o.a. in de verhouding tussen prediking en liturgie. Zoals ook elders, blijkt uit een vergelijking tussen zo'n tekst van de ritenkongregatie enerzijds en een in eigenlijke zin pauselijk dokument anderzijds een mentaliteitsverschil als tussen eenzijdig juridische geïnteresseerdheid enerzijds en meer pastoraal-theologische bekommernis anderzijds. Wat ons hier echter interesseert, is het feit dat ook in de zojuist geciteerde tekst „liturgie" wordt gezien als „cultus". Het onderscheid tussen cultus publicus in engere en in bredere zin zullen we in de dokumenten van daarna herhaaldelijk tegenkomen. Het zal in het bepalen van wat liturgie is

---

[3]) „uomini egregi e zelanti al *culto di Dio* ... unirono in fiorenti Società e rimisero in pienissimo onore la musica sacra pressochè in ogni loro chiesa e capella". (B I, 12.) — Vert.: ED, (al.) 5; we wijzigden echter de vert. „dienst" in : „cultus".

[4]) „La musica sacra, come parte integrante della solenne *liturgia*, ne participa il fine generale, che è la *gloria di Dio e la santificazione ed edificazione dei fedeli*". (B I, 13/4.) — Vert.: ED, 10; de vert. „noodzakelijk onderdeel" echter werd veranderd in : „integrerend onderdeel".

[5]) „Ma ora, poichè tanto studio si è messo da uomini egregi nell' illustrare le ragioni della *liturgia* e quelle dell' arte a servigio del *culto*, ... ogni abuso ... dev' essere rimosso". (*De Musicae Sacrae Instauratione* (8-12-1903), (al.) 5; B I, 29-30.)

[6]) „In praedicatione Verbi Dei, aliisve *cultus* actionibus, quae stricte *liturgicae* non sunt, lingua slavica vulgaris adhiberi permittitur ad fidelium commodum et utilitatem". (*Dekr. v. 18-12-1906*, al. XII; B I, 40.)

tot meningsverschillen en spitsvondigheden aanleiding geven. Hier zij echter slechts gekonstateerd, dat de term „cultus" steeds duidt op een gegeven dat geheel het christelijk leven als theocentrisch karakteriseert: het eer brengen aan God.
In dit perspektief kan men een passus uit de apostolische konstitutie „Divino afflatu" beschouwen. In de eerste zin beklemtoont Pius X, dat de uit het Oude Testament overgeleverde psalmen in de geschiedenis van de kerk vanaf het begin een belangrijke plaats hebben ingenomen tot stichting van de gelovigen in de heilige liturgie en het goddelijk officie. Hij vervolgt dan:

> „Hieruit is die 'stem der Kerk', zoals Basilius haar noemt, ontstaan, namelijk het psalmodiëren, de door onze voorganger Urbanus VIII de 'dochter van' die 'lofzang' genoemd 'welke voortdurend gezongen wordt voor de troon van God en van het Lam' en welke de mensen die zich vooral op de cultus van God toeleggen, volgens Athanasius' opvatting, leert 'waarom zij God moeten prijzen en met welke woorden zij zijn lof moeten zingen'. Hieromtrent zegt Augustinus treffend: 'Opdat God door de mens op een goede manier wordt geprezen, heeft God zichzelf geprezen; en omdat hij zich gewaardigd heeft zichzelf te prijzen, daarom heeft de mens ontdekt hoe hij hem kan prijzen' " [7]).

In deze patristisch en bijbels geladen tekst worden verschillende elementen uitgedrukt, die in de traditie naar voren komen wanneer het gaat over het gebed als lofprijzing. Hier zij met name opgemerkt, dat dit gebed in boven-aangehaalde passage beschouwd wordt als deelname aan de „hemelse liturgie" en dat de cultus gezien wordt als gericht op het danken en lofprijzen van God waarin God zelf het initiatief heeft genomen. Het bijzonder karakter van de dankende lofprijzing treedt hiermee duidelijk aan het licht.
Op eklatante wijze gebeurt dit tevens in twee teksten uit de periode van het pontifikaat van Benedictus XV. De eerste is uit een brief van kardinaal Gasparri aan abt Marcet van Mont-Serrat bij gelegenheid van een liturgisch kongres:

> „Onder de gelovigen de exakte kennis der liturgie verbreiden; de harten met de heilige smaak voor de formules, riten en gezangen, waarin zij samen met hun gemeenschappelijke Moeder de Kerk aan God eredienst brengen, vervullen; hen brengen tot een aktieve deelname aan de heilige geheimen en aan de kerkelijke feesten, — dit alles moet op wonderbare wijze ertoe dienen, het volk te verenigen met de priester, het

---

[7]) „Hinc illa, quam dicit Basilius, nata *Ecclesiae vox*, atque psalmodia, eius *hymnodiae filia*, ut a decessore Nostro Urbano VIII appellatur, *quae canitur ante sedem Dei et Agni*, quaeque homines, in primis *divino cultui* addictos docet, ex Athanasii sententia, *qua ratione Deum laudare oporteat quibusque verbis decenter confiteantur*. Pulchre ad rem Augustinus : *Ut bene ab homine laudetur Deus, laudavit se ipse Deus ; et quia dignatus est laudare se, ideo invenit homo, quemadmodum laudet eum*". (B I, 47, al. 1.) — Verwezen wordt naar : Homil. in Ps. 1 n. 2; Bulla „Divinam Psalmodiam"; Epist. ad Marcellinum in interpret. Psalmor. n. 10; In Psalm. 144, n. 1. — Beh. die van „divino cultui", alle kursiveringen in tekst zelf.

dichter bij de Kerk te leiden, de vroomheid te voeden, het geloof aan te wakkeren en hun leven te verbeteren" [8]).

Afgezien van eenzijdigheid wat betreft het zicht op de kerk, is deze passus een voorbeeld van pastoraal-liturgische interesse, die geschraagd wordt door een goed gefundeerde theologische visie. Liturgie, cultus, aktieve deelname, vroomheid en eucharistie worden in deze samenhang gezien in het licht van het allesbeheersende thema: eer geven aan God.
Een zelfde rijkdom ligt vervat in een tekst van Benedictus XV zelf. Nadat genoemde paus in de eerste alinea van de apostolische konstitutie „Sedis huius" met klem heeft betoogd dat de Apostolische Stoel ervoor bezorgd is dat de verscheidene ritussen van de kerk in hun integriteit bewaard blijven respektievelijk tot hun oorspronkelijke zuiverheid worden teruggebracht, zegt hij in de daarop volgende alinea:

„Deze waakzame zorg komt wel vooral dan naar voren, wanneer de heilige ritussen van elkaar verschillen; want hun variëteit draagt, als zij legitiem is, niet weinig toe tot het vermeerderen van de glans van de eredienst aan God" [9]).

Dat en hoe de liturgie aan God gebrachte eredienst is, vindt zijn neerslag in menig dokument van de hand van Pius XI. Zijn met de veelzeggende woorden „Divini cultus" beginnende apostolische konstitutie opent haar uiteenzettingen met:

„De Kerk heeft van haar stichter Christus de opdracht ontvangen, te waken over de heiligheid van de goddelijke eredienst. Haar komt het dus toe — met behoud van het wezen van Misoffer en sakramenten — de ceremoniën, riten, formules, gebeden en zang voor te schrijven, waardoor het best geregeld wordt dat verheven en officiële dienstwerk, dat als de heilige handeling bij uitnemendheid de naam 'Liturgie' draagt. De liturgie is inderdaad een heilige zaak. Door haar verheffen wij ons tot God en worden wij met Hem verenigd; door haar belijden wij ons geloof en kwijten wij ons jegens God van de dure plicht van dankbaarheid voor de weldaden en genaden, die wij voortdurend behoeven" [10]).

---

[8]) „Diffondere tra i fedeli la conoscenza esatta della *Liturgia*, istillare nei cuori il gusto sacro per le formule, riti e canti, con cui, uniti alla loro Madre comune, la Chiesa, prestano *culto* a Dio, attrarli ad una *partecipazione attiva*, dei misteri sacri e delle feste ecclesiastiche, tutto questo deve servire mirabelmente ad associare il populo al Sacerdote, portarlo alla Chiesa, nutrirgli la *pietà*, infervorargli la fede e migliorargli la vita". (B I, 52, n. 11.)
[9]) „Pervigil haec cura tum vel maxime elucet, cum sacri ritus alii ab aliis differunt; nam horum varietas, si legitima sit, haud parum confert ad *divini cultus* splendorem amplificandam". (B I, 52.)
[10]) „*Divini cultus* sanctitatem tuendi cum Ecclesia a Conditore Christo munus acceperit, eiusdem est profecto, salva quidem Sacrificii et sacramentorum substantia, ea praecipere — caeremonias nempe, ritus, formulas, preces, cantum — quibus ministerium illud augustum et publicum optime regatur, cuius peculiare nomen est *Liturgia*, quasi *actio sacra praecellenter*. Atque *res* utique *sacra liturgia*; per eam enim ad Deum evehimur ipsique coniungimur, fidem nostram testamur nosque gravissimo ei obligamur officio *ob accepta*

De uitdrukking „heilige handeling bij uitnemendheid" („actio sacra praecellenter") duidt de cultische handeling aan, waarin wij als gelovigen met en in de kerk onze verhouding tot de God van ons heil uitdrukken. Ze heeft vóór alles een „religieuze" betekenis; juist in verband met deze „heilige handeling" immers gebruikt Pius XI de uitdrukking „goddelijke eredienst" („cultus divinus"). Hierop zal de konstitutie van het tweede vatikaans koncilie teruggrijpen [11]). De tekst zal nog nader worden besproken. Het zij hier genoeg erop te wijzen, dat in de aangehaalde passage de eredienst aan God gezien wordt als bron en hoogtepunt van geheel het christelijk leven in zijn hoedanigheid van beleving en expressie van de juiste verhouding tot God; vooral echter, dat in dit aldus theocentrisch omschreven christelijk leven het beseffen en uiten van fundamentele afhankelijkheid en van dankbaarheid ten opzichte van God hoofdelementen zijn waarvan het laatstgenoemde prioriteit bezit ten opzichte van het eerstgenoemde. De theologale struktuur van de liturgie en van geheel het christelijk leven als ere-dienst aan God wordt, lijkt ons, gesuggereerd door de laatste zin van de alinea waarvan zij als gevolgtrekking kan gelden: wij belijden ons geloof en zeggen God, tot wie wij ons verheffen en met wie wij verenigd worden, dank voor zijn (konkreet betoonde) genadigheid waarop wij zijn aangewezen (en die dus onze enige hoop is).
Beschouwt men kerkelijke dokumenten uit de periode van het pausschap van Pius XII, wiens bemoeienissen met de liturgische beweging talrijk en intensief zijn geweest, dan valt onze aandacht allereerst op de homilie „Exsultent gaudia", die hij op 18 sept. 1947 hield in de basiliek van St.-Paulus. Reeds in vroegere geschriften en toespraken had hij gesproken over de liturgie als over „eredienst aan God" [12]). In vermelde homilie echter ontdekt men teksten die bijzonder illustratief lijken te zijn en waard om uit de vergeethoek te worden gehaald. Terwijl Pius XII de benediktijnen prijst om hun toewijding aan de verzorging van de liturgie, geeft hij van deze laatste volgende omschrijving:

> „ongetwijfeld moeten de gelovigen voortdurend ertoe worden aangespoord om bij de openbare riten en gebeden tegenwoordig te zijn ... De liturgie, alle door het kerkelijk gezag gekonstitueerde cultus, is iets duurzaams en levends dat door de eeuwen heen gegroeid is" [13]).

Het lijdt geen twijfel, dat met name de eerste zin accenten legt die niet meer de onze zijn en dat de tweede zin tot misverstand aanleiding kan geven; de gelovigen hebben immers het recht en de plicht om meer te doen dan „tegenwoordig zijn bij" („interesse") riten en gebeden die voltrokken worden; bovendien ligt een eenzijdig juridische opvatting over wat liturgie is in boven-aangehaalde passus minstens impliciet uitgedrukt. Wat ons hier echter vooral in-

---

beneficia et auxilia, quibus perpetuo indigemus". (ED, 1.) — Kursivering van „Liturgia" ook in eigenlijke tekst.

[11]) A. 7.

[12]) Zie in onze bronnenopgave de dokumenten van 1939 tot aan genoemde homilie, passim ; B I, 73-95.

[13]) „procul dubio hortandi sunt fideles, ut *publicis Ecclesiae ritibus et precibus religiosa attentione et communicatione* intersint ... Est *liturgia, omnis cultus Ecclesiae auctoritate constitutus*, quidpiam durabile et vivum, quod per saecula adolevit". (B I, 95.)

teresseert, is het feit dat de liturgie en de cultus in het algemeen worden gezien in het geheel van de gebedstraditie die tegelijk kontinu en flexibel is. In dit perspektief komt in de homilie de uitdrukking „divinus cultus" herhaaldelijk terug. Tevens wordt naar voren gehaald, dat deze eredienst voor de gelovigen de bron is voor de theologale levenshouding:

> „Uit de zuivere rijkdom en schatten van de eredienst aan God ... mogen de gelovigen zoveel mogelijk putten om hun geloof te vermeerderen, hun hoop te verstevigen en hun liefde te verlevendigen" [14]).

Tot aan de Konstitutie van 1963 gold de encycliek „Mediator Dei et hominum" als de magna charta van de liturgische beweging.
In de eerste alinea van dit dokument wordt uiteengezet, dat Christus' priesterschap — dit wordt vooral gezien in het licht van de klassieke teksten 1 Tim 2, 5 en He 4, 14; 9, 14 — wordt voortgezet in de kerk, die dit priesterlijk ambt vooral door de liturgie kontinueert [15]). Dit laatste gebeurt met name door het tegenwoordig-stellen van het kruisoffer, door de sakramenten en door „de lofprijzing, die dagelijks wordt aangeboden aan de algoede, allerhoogste God" [16]). Deze driedeling keert in de encycliek meerdere keren terug [17]). Ofschoon in de eerste drie alinea's de term „cultus" („publicus", respektievelijk „divinus") niet voortkomt, wordt de door Pius XII daaraan toegeschreven inhoud wel uitgedrukt. Zo eindigt de eerste alinea aldus:

> „Aldus (nl. door Christus' middelaar-zijn) werden alle mensen van de weg, die hen ellendigerwijze leidde naar ondergang en verderf, gelukkigerwijze teruggeroepen en opnieuw tot God gericht, om ... aan God de verschuldigde eer te brengen" [18]).

De tweede alinea besluit met de woorden: Christus stelde een zichtbaar priesterschap in, opdat de mensen „vrijwillig en blijde God zouden dienen" [19]). Terwijl de derde alinea aan het slot een lange passage heeft over de liturgie als over het „koor van dankzeggingen, van smekingen, van zoenbeden van dit gezamenlijk gebed van het mystieke Lichaam van Christus: de Kerk" [20]). — In al deze alinea's wordt telkens eerst de beweging van God naar de mensen (verlossing

---

[14]) „Ex integris divitiis opibusque *divini cultus* ... hauriant christifideles quantum possunt et quidquid possunt ad suam augendam fidem et ad spem confirmandam caritatemque fovendam". (B I, 95.)

[15]) ED, 1-3.

[16]) ED, 3. Aangehaalde tekst: *„laudis praeconium,* quod *Deo Optimo Maximo* cotidie *offertur*".

[17]) Zie: ED, 5; 20; 21; 22; 203. We gaan hier niet in op de eenzijdige opvatting omtrent eucharistie en sakramenten in het algemeen. — Vgl. bij deze driedeling de door Pius X in zijn Motu Proprio gegeven tweedeling: „sacrosanti misteri e ... preghiera pubblica e solenne della Chiesa" (ED, 7).

[18]) „Itaque mortales omnes, ex via feliciter revocati, quae ad exitium ad interitumque eos misere abducebat, ad Deum iterum dirigebantur; ut ... *debitam Deo tribuerent gloriam*". (ED, 1.) De voorgaande zin sluit met de affirmatie, dat Christus ons geweten reinigt „tot de dienst van de levende God" (*„ad serviendum Deo viventi"*) (vgl. He 9, 14).

[19]) „ultro libenterque *Deo servirent*" (ED, 2).

[20]) *„in gratiarum actionibus, laudibus, precibus, piaculis* communis huius obsecrationis

en heiliging) vermeld. Het antwoord van de mensen bestaat in de cultus aan God; deze cultus wordt omschreven in termen als: verschuldigde eer brengen, vrijwillig en blij dienen, dankzeggen, smeking, bidden om verzoening. Het is duidelijk, dat in deze aldus opgevatte eredienst de dankende lofprijzing het primaat heeft, terwijl zij niet los staat van smeking om vergeving en hulp.
Na de inleidende twaalf alinea's spreekt de encycliek uitdrukkelijk over de liturgie in de cultusterminologie, waarbij de zin van het woord „cultus" en de in aanmerking komende adjektieven voorwerp zijn van voortdurende ontleding. We zien hier af van een gedetailleerde opsomming en bespreking der verschillende teksten[21]). Hier zij slechts de beroemd geworden omschrijving van wat liturgie is aangehaald:

> „De heilige Liturgie vormt dus de openbare eredienst, die onze Verlosser, het hoofd van de Kerk, aan de hemelse Vader brengt en die de gemeenschap van de gelovigen aan haar Stichter en door Hem aan de eeuwige Vader brengt, en om alles kort uit te drukken: de Liturgie maakt de integrale openbare eredienst uit van het mystieke Lichaam van Jesus Christus, d.i. van het Hoofd en van zijn ledematen"[22]).

Deze omschrijving wordt door Pius XII geciteerd en als uitgangspunt genomen in de toespraak die hij 22 sept. 1956 hield voor degenen die te Assisi hadden deelgenomen aan het eerste internationaal kongres over pastoraal-liturgie[23]). Vanhieruit spreekt hij ook over gehéél het christelijk leven als eredienst aan God. Allereerst benadrukt hij, dat de liturgie niet geheel de kerk is en evenmin geheel het terrein van haar aktiviteit vormt. Naast de „culte public", de eredienst van de gemeenschap als zodanig, is er plaats voor de „culte privé". Deze laatste is de eredienst die het individu qua talis innerlijk aan God brengt respektievelijk in uitwendige handelingen uitdrukt. Hij komt vanzelfsprekend uit één geloof en één genade van Christus voort, maar hij neemt evenveel verschillende vormen aan als er christenen zijn. Deze vormen van eredienst hebben bestaansrecht en verdienen aanbeveling, met behoud van de voorrang van de „culte liturgique"[24]). — Zoals in de encycliek „Mediator Dei et hominum", wordt hier geïnsisteerd op de eenheid van geheel het vroomheidsleven: er is een nauwe band — en geen oppositie — tussen de liturgie en het geestelijk leven van de

---

mystici Corporis Christi, quod est Ecclesia". (ED, 3.) — Deze passus is een citaat uit de encykl. *Caritate Christi* (3-5-1932) van Pius XI.

21) Zie omtrent „cultus publicus" bijv.: al. 13-22; 138, coll. 139; 140-142.

22) „*Sacra* igitur *Liturgia cultum publicum constituit, quem Redemptor noster, Ecclesiae Caput, caelesti Patri habet; quemque christifidelium societas Conditori suo et per ipsum aeterno Patri tribuit*; utque omnia *breviter* perstringamus, *integrum constituit publicum cultum Iesu Christi Corporis, Capitis nempe membrorumque eius*". (ED, 20.)

23) Al. 5; B II, 47.

24) Vgl. hierbij de eigenlijke tekst: „la *liturgie* n'est cependant pas *toute l'Église*: elle n'épuise pas le champ de ses activités. Déjà, à côté du *culte public*, celui de la communeauté, il y a place pour le *culte privé*, que l'individu rend à Dieu dans le secret de son coeur ou exprime par des actes extérieurs, et qui possède autant de variantes qu'il y a de chrétiens, bien qu'il procède de la même foi et de la même grâce du Christ. Cette forme du *culte*, non seulement l'Église la tolère, mais Elle la reconnaît pleinement et la recommande, sans toutefois rien enlever à la prééminence du *culte liturgique*". (N. 9; B II, 49.)

enkeling; er bestaat een wisselwerking tussen beide, waarin de eerste bron en topmoment is. Om deze ideeën uit te drukken, gebruikt Pius XII de term „cultus" als sleutelwoord dat door toevoeging van de verschillende adjektieven de verscheidene aspekten van het gehele christelijke leven als eredienst aanduidt. De hierdoor aangegeven harmonie tussen het openbare gebed enerzijds en andere gebedsvormen (in de meest brede zin) anderzijds staat aldus in het teken van de ene, allesbeheersende gedachte: het komt in alles erop aan, dat men eer brengt aan God.
Ook de Konstitutie van het tweede vatikaans koncilie spreekt herhaaldelijk over „cultus". Zo sluit de eerste alinea van artikel 5 met de samenvatting, dat in Christus „de volmaakte voltooiing van onze verzoening gekomen en de volheid van de goddelijke eredienst ons geschonken" is[25]). Iets verder in de uiteenzetting over de aard van de liturgie en haar betekenis in het leven van de kerk (art. 5-13) heet het: in de liturgie, vooral in de sakramenten, maakt Christus de kerk tot zijn deelgenote „die haar Heer aanroept en door Hem haar eredienst verricht voor de hemelse Vader"[26]). In hetzelfde artikel zegt de konstitutie, dat de liturgie de uitoefening van Christus' priesterlijk ambt is waarin de mensen worden geheiligd en waarin

> „door het mystieke Lichaam van Jesus Christus, het Hoofd nl. en Zijn ledematen, de volledige publieke eredienst wordt uitgeoefend"[27]).

In de volgende alinea van hetzelfde artikel 7 sluit daarop nauw de gevolgtrekking aan, dat de liturgie een „bij uitstek heilige handeling" is[28]). Deze uitdrukking werd, zoals reeds gekonstateerd, overgenomen uit de apostolische konstitutie „Divini cultus"[29]). In genoemde alinea van de konstitutie van 1963 geeft het koncilie een konklusie uit de artikelen 5-7, terwijl de artikelen 8-10 hierop een toelichting vormen[30]). In dit perspektief kan men bij de affirmatie dat de „liturgie het hoogtepunt (is), waarop de activiteit van de kerk zich richt, en tevens de bron, waaruit heel haar kracht voortkomt"[31]), volgende notities maken. Door bezwaren van enkele Vaders werd de voorbereidende liturgische kommissie gedwongen tot een nadere precisering. Manders schrijft hierover:

> „'Textus (sc. constitutionis) clare innituit', zegt de Commissie in een van haar antwoorden 'Liturgiam ... esse accipiendam veluti Jesu

---

[25]) „nostrae reconciliationis processit perfecta placatio, et *divini cultus nobis est indita plenitudo*" (ED, 5, al. 1). — De tekst is aanhaling uit: *Sacramentarium Veronense* (*Leonianum*), ed. K. Mohlberg, Rome 1956, n. 1265, p. 162.
[26]) „quae Dominum suum invocat et per ipsum Aeterno Patri *cultum* tribuit" (ED, 7, al. 2).
[27]) „a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris, *integer cultus publicus* exercetur" (ED, 7, al. 3). — Vgl. *Mediator Dei*, 3; 22; 142; vnml. 20.
[28]) „actio sacra praecellenter" (ED, 7, al. 3).
[29]) Zie aant. 10.
[30]) Zie H. Manders, *Actio Sacra praecellenter*. De liturgie als religieuze act in de Constitutio de sacra Liturgia van het Vaticanum II, in: OGL 96 (1964) 24-35, noot 13 (op blz. 29).
[31]) „*Liturgia* est *culmen* ad quod actio Ecclesiae tendit et simul *fons* unde omnis eius virtus emanat" (ED, 10, al. 1).

> Christi 'sacerdotalis muneris exercitatio', quo Redemptor noster, Ecclesiae Caput, aeterno Patri cultum tribuit . . .' En in een ander antwoord: '. . . Liturgiam esse culmen et fontem debet intelligi quidem in textu de Liturgia simpliciter, sive in sua concreta totalitate, sed imprimis quatenus habet centrum Eucharistiam. Eucharistia enim non pertinet ad Liturgiam modo quodam secundario et accidentali, sed essentiali' en verder: '. . . de Eucharistia — et ideo de Liturgia, quae circa *Sacrificium* (men notere deze nadruk op het cultisch aspect) Missa tota exstruitur — docemur quod est fons vitae Ecclesiae, e quo omnes gratiae derivantur.' " [32]).

Door deze precisering wordt opnieuw beklemtoond, dat liturgie volgens de konstitutie niet in ceremoniële zin moet worden verstaan, maar als hoogste kerkelijk-religieuze akt, waarin zich het heil van de wereld en de verheerlijking Gods voltrekt; bovendien, dat in deze „actio" uiteindelijk de eucharistie „culmen" en „fons" is. Overigens treedt het hier bedoelde uitdrukkelijk naar voren in de laatste zin van genoemd artikel:

> „Uit de liturgie dus, en vooral uit de Eucharistie, stroomt ons de genade toe als uit een bron, en zij voert op de meest doeltreffende wijze tot die heiliging van de mensen en tot die verheerlijking van God in Christus, waarop alle andere werken van de Kerk als op hun doel gericht zijn" [33]).

In dit alles heeft „cultus" dus evident de zin van een handeling die een deelname is aan de uitoefening van Christus' priesterschap en geheel het christelijk leven omvat waarvan de publieke eredienst en met name de eucharistie doel en bron is. Hij wordt bovendien gezien als een eer brengen aan God dat fundamenteel hetzelfde is als de verlossing en heiliging van de mens [34]).
In artikel 33 accentueert de konstitutie, dat de liturgie „op de eerste plaats een eredienst is aan de majesteit Gods" [35]). We gaan hier niet in op de vraag, of en in hoever deze vaststelling in tegenstelling zou staan tot andere affirmaties in de konstitutie [36]). In elk geval benadrukt deze passus het traditionele gegeven, dat er een zeer enge verbondenheid is tussen liturgie en het brengen van eer aan God. Men kan verder nog een tekst noemen, waarin gezegd wordt dat

---

[32]) Manders, *Actio Sacra praecellenter*, 27, noot 3. De kommissie wees verder nog op: St.-Thomas, *S.T.* III, q. 63, a. 6; q. 65, a. 3; q. 79, a. 1, ad 1.; IV Sent., d. 8, q. 1, a. 1; Leo XIII, encykl. *Mirae caritatis* (ASS 34 (1901-'02) 642); Pius XII, *Mediator Dei*, n. 65 en 199; *oratio super oblata* van 31 juli (rom. missaal); *Catech. Trid.* II, 4, 47.

[33]) „*Ex Liturgia* ergo, *praecipue ex Eucharistia*, ut e *fonte*, gratia in nos derivatur et maxima cum efficacia obtinetur illa in Christo hominum *sanctificatio et Dei glorificatio, ad quam, uti ad finem, omnia* alia Ecclesia opera *contendunt*". (ED, 10, al. 2.) — Dat de volgorde *culmen-fons* hier wordt omgekeerd, hangt wel samen met het feit dat de vermelding van de eucharistie in het oorspronkelijk ontwerp ontbrak; zie hierover: *Die Konstitution des zweiten vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar v. E. Lengeling (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Münster i.W. 1964, p. 32.

[34]) Voor de uitwerking hiervan, zie later.

[35]) „*praecipue cultus divinae maiestatis*" (ED, 33, al. 1; vgl. ook al. 3).

[36]) Vgl. ed. Lengeling, p. 68-71; verder, zie later.

de liturgie van het woord en de eucharistische liturgie zo nauw met elkaar verbonden zijn dat ze „één enkele akt van eredienst vormen" [37]). Terwijl in twee andere artikelen sprake is van de gewijde kunst in verband met de cultus: zij moet dienen tot Gods eer en lof [38]). Ook hier heeft „cultus" duidelijk de betekenis van lofprijzing Gods. In genoemde passages komt namelijk naar voren, dat de sakrale kunst deelheeft aan de dubbele doelgerichtheid van de liturgie: zij is in de eerste plaats gewijd aan de lof Gods; tegelijk heeft ze de taak, het hemelse aan de mensen naderbij te brengen door het uit te drukken in tekenen en symbolen. In het wel of niet beantwoorden aan deze opgave ligt het kriterium, volgens welk men kan beoordelen of „bepaalde kunstwerken" al dan niet geschikt zijn „voor het gebruik in de eredienst" [39]).
Uit dit overzicht van teksten waarin sprake is van *cultus* dringt zich in verband met het thema van deze studie de gevolgtrekking op, dat in deze neerslag van de traditie het bijzonder karakter van de lofprijzing Gods in haar verschillende aspekten naar voren treedt. Of deze lofprijzing zich uit in „liturgisch" gebed of in alle mogelijke andere vormen van gebed, in „cultus publicus" of in „cultus privatus", is hier van ondergeschikt belang. Primair immers is, dat God zich over de mens ontfermt en dat de mens op zijn beurt antwoordt in eredienst waarin hij God vóór alles prijst en tegelijk zijn erbarming blijft afsmeken.

Pietas is een trefwoord dat in totnutoe genoemde teksten reeds meerdere malen werd aangetroffen. In het nu volgende worden eerst passages besproken die voorkomen in dokumenten tot aan de Konstitutie van 1963, daarna die uit laatstvermeld dokument.
Zonder toevoegingen die aan „pietas" een bepaald accent ter differentiatie van het meer algemene begrip lijken te geven komt de term reeds voor in Pius X's „Divino afflatu". Daar heet het in de eerste alinea:

> „Onder goddelijke inspiratie zijn de psalmen gekomponeerd die in de heilige Schrift verzameld zijn; we zien dan ook, dat zij vanaf de oorsprong der Kerk niet alleen op wonderbare wijze hebben bijgedragen tot de vroomheid der gelovigen die 'steeds aan God een offerande van lofprijzing, d.w.z. de vrucht van lippen die zijn naam prijzen' aan God pleegden aan te bieden, maar dat zij bovendien, volgens een gebruik dat reeds onder de oude Wet was aangenomen, in de heilige Liturgie zelf en in het goddelijk Officie een in het oog vallende plaats hebben ingenomen" [40]).

---

[37]) „unum actum *cultus* efficiant" (ED, 56).
[38]) A. 122; a. 127, vnml. al. 3. De voorbereidende kommissie verwijst naar *Mediator Dei*, 193/4; *Musicae sacrae*, pars III.
[39]) A. 122, al. 2.
[40]) „Divino afflatu compositos Psalmos, quorum est in sacris litteris collectio, inde ab Ecclesiae exordiis non modo mirifice valuisse constat *ad fovendam* fidelium *pietatem*, qui offerebant *hostiam laudis semper Deo, id est, fructum labiorum confitentium nomini eius*; verum etiam ex more iam in vetere Lege recepto in ipsa *sacra Liturgia divinoque Officio* conspicuam habuisse partem". (B I, 47, al. 1.) — De aangehaalde Schrifttekst is He 13, 15. — Hierop sluit onmiddellijk de in dit onderzoek aangehaalde passus aan waar-

„Pietas" wordt hier in nauw verband gebracht met de „hostia laudis", die bestaat in het „confiteri" van Gods naam. Brengen we de aangehaalde zin in verband met de onmiddellijk daarop volgende, waarmee ze één gehele alinea vormt [41]), dan wordt op nieuwe wijze zichtbaar, welke rijke inhoud aan „pietas" hier moet worden toegekend. De term drukt klaarblijkelijk een grondhouding uit, die haar expressie vindt in een gebed dat bovenal een deelname is aan de „hemelse liturgie" en gekarakteriseerd kan worden als een offer van lof waarin de gelovigen de heerlijkheid van God uitzeggen (belijden) in dankende lofprijzing.
In ditzelfde perspektief wordt de term aangewend in „Mediator Dei et hominum". Nadat de encycliek de theologische grondslag en de historische ontwikkeling heeft geschetst van het goddelijk officie en dit heeft gekarakteriseerd als „het gebed van het mystieke Lichaam, van Lichaam en Hoofd" [42]), werkt zij uit, dat men het zo moet bidden dat de geest één is met de mond [43]). Ze begint deze uiteenzetting met de woorden:

> „Aan die hoge waardigheid van het gebed van de Kerk moet van onze kant een zeer volmaakte godsvrucht beantwoorden. De stem van hem, die bidt, herhaalt de liederen, die onder ingeving van de Heilige Geest geschreven zijn en die de volmaakte grootheid van God verkondigen en verheffen. Maar dan moet die stem door de innerlijke ontroering zo begeleid worden, dat wij diezelfde gevoelens tot de onze maken om ons ten hemel te verheffen, om de heilige Drievuldigheid te aanbidden en haar de verschuldigde lof en dank te brengen" [44]).

Ook hier staat de „pietas" — hier weergegeven door de vertaling „godsvrucht" — in een kontekst die haar inhoud omschrijft met termen als: aanbidding, lofzingen en dankzeggen. Opmerkenswaard is bovendien, dat de encycliek het goddelijk officie ziet als model voor *alle* gebed [45]) en dat zij, aanknopend aan een in de gebedstraditie voortlevende aansporing uit de Regel van Benedictus [46]), het gebed kenmerkt als een „sacrificium laudis" [47]). Het smeekgebed wordt gezien als uiteraard verbonden met de dankende lofprijzing, waarbij deze laatste

---

van voetnoot 7 de lat. tekst weergeeft. — Alleen het citaat uit He in tekst zelf gekursiveerd.

41) Zie aant. 40, zin: „Hierop ... (enz.)".

42) N. 136-142.

43) N. 143/4.

44) „*Excelsae dignitati* eiusmodi Ecclesiae *precationis* intenti animi nostri *pietas* respondeat oportet. Ac quandoquidem *orantis vox* ea repetit *carmina*, quae Spiritus Sancti afflatu conscripta sunt, quaeque perfectissimam *Dei amplitudinem declarant atque efferunt*, necesse quoque est ut hanc vocem internus nostri spiritus motus ita comitetur, ut eosdem sensus illos efficiamus nostros, quibus ad caelum erigamur, quibus sanctam *adoremus* Trinitatem, et quibus *laudes ac grates* eidem tribuamus debitas". (ED, 143.) — Direkt hierna citeert de encykl. de aansporing „Sic stemus ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostrae" van de Reg. Bened., c. 19 (ED, 143).

45) Zie de gehele kontekst van n. 136-148.

46) Zie aant. 44, laatste zin.

47) Voor de offeridee, zie: „ut eidem (nl. aan God) nosmet ipsos, omnesque actionis nostras, Iesu Christo coniuncti, penitus addicamus" (ED, 143).

beslissend is voor heel de waarde of onwaarde van het eerste [48]). De „pietas" is dus volgens boven-aangehaalde passus een grondhouding, die wordt uitgedrukt door het gebed in al zijn aspekten, waarvan echter lof en dank de voornaamste zijn.
Als de encycliek onmiddellijk daarna de voortreffelijkheid van de psalmen beklemtoont [49]), wordt de „pietas"-idee ontvouwd in hetzelfde licht. Deze uiteenzetting wordt afgesloten met een citaat van Ambrosius, waarin de volheid van de bijbelse lofprijzing naar voren treedt:

> „'De psalmodie is de zegening van het volk, de lof voor God, de lofzang van de menigte, het juichen van allen, de spraak van het heelal, de stem van de Kerk, de luidklinkende belijdenis van het geloof, de volle toewijding aan het gezag, de vreugdeuiting van de vrijheid, de kreet van de vrolijkheid, de echo van de blijdschap' " [50]).

Deze tekst behoeft geen amplifikatie: de verschillende karakteristieken van de lof Gods staan in kort bestek aangegeven. Vanhieruit kan men het vervolg van de tekst beschouwen. Bij het aanbevelen van de zondagsvespers voor alle gelovigen wordt betoogd, dat deze heilzame vruchten zullen opleveren als zij zó worden gehouden „dat zij op verschillende wijzen voor de godsvrucht van de gelovigen aantrekkelijk zijn" [51]). Juist aan het einde van deze uiteenzetting benadrukt Pius XII, dat de door hem aanbevolen gebedsdiensten gehouden worden opdat de gelovigen de lof van God zingen [52]) en hulp ontvangen tegen de wederwaardigheden van het leven [53]). Kenmerkend in dit opzicht is, dat hij hier teruggrijpt naar een uitspraak van Augustinus, waarin deze verzekert dat hij onder de hymnen en gezangen overstroomd werd door een „affectus pietatis" [54]).
Ongetwijfeld speelt deze achtergrond op een of andere manier mee, wanneer in een ander dokument wordt benadrukt dat al hetgeen tot een „pia celebratio" van de paasvigilie dient, zorgvuldig moet worden voorbereid en geregeld [55]); of wanneer elders herhaaldelijk erop gewezen wordt, dat de „ars sacra" „pietas" moet uitdrukken en opwekken [56]). Ditzelfde is het geval, wanneer in het „Decretum generale" van 16 nov. 1955 gezegd wordt dat de Goede Week-liturgie „piissimis ... ritibus ditata fuit" [57]), of wanneer in de encycliek „Musicae sacrae" voortdurend naar voren komt dat religieuze kunst en met name de kerkmuziek dienen voort te komen uit en op te wekken tot „pietas", „pii affectus"

---

[48]) N. 144.
[49]) N. 145-147.
[50]) „'Psalmus ... *benedictio* populi est, *Dei laus*, plebis *laudatio*, plausus omnium, sermo universorum, vox Ecclesiae, fidei *canora confessio*, auctoritatis plena *devotio*, libertatis *laetitia, clamor iucunditatis, laetitiae resultatio*' ". (ED, 147; S. Ambros., *Enarr. in Ps.* 1, n. 9.)
[51]) „ut variis modis christifidelium *pietatem* suaviter alliciant" (ED, 148).
[52]) „ut *Dei laudes* concinant" (ED, 148).
[53]) Ibid.
[54]) Ibid.; S. Aug., *Conf.*, 11, 6.
[55]) *Dekr.* v.d. SRC van 9-2-'51 en 11-1-'52; B I, p. 186, al. 7.
[56]) *Instr.* v.h. „S. Officium", 30-6-'52; B I, 188-191.
[57]) B II, 19; over *pietas* in genoemd dekr. en in de instr. v.d. SRC, zie geheel de tekst (B II, 18-27), passim.

en dergelijke [58]). Juist ook in aansluiting op laatstgenoemde encycliek en op „Mediator Dei" beklemtoont de instruktie van 3 sept. 1958 over de kerkmuziek en over de heilige liturgie herhaaldelijk, dat „musica sacra", elke „actio liturgica" en elke „actio sacra" de „pietas" als grondslag moeten bezitten en mede ten doel hebben deze te verlevendigen [59]). Het aspekt van de lofprijzing wordt niet overal expliciet uitgedrukt, maar het ligt er zeker in geïmpliceerd. Zelfs waar termen als „pietas" en „pius" meer als een soort barokkerige versiering schijnen te worden aangewend en tot een cliché lijken te zijn verworden, duiden zij — hoe verzwakt dan ook — op het cultische en daarmee op het brengen van eer aan God.
Vaak vindt men in de dokumenten de uitdrukking *pietas et devotio*, die de indruk maakt een hendiadyoin te vormen.
Hoe dicht de beide hier uitgedrukte ideeën bij elkaar liggen, kan men illustreren aan een vergelijking tussen de oorspronkelijke italiaanse tekst en de „authentieke" latijnse vertaling van een passus uit de instruktie in het Motu Proprio van Pius X. Nadat in de eerste alinea van genoemde instruktie gezegd is dat de gewijde muziek als geheel eigen doel heeft, aan de liturgische tekst een grotere uitdrukkingskracht te verlenen, gaat de alinea verder met te zeggen:

> De kerkmuziek moet deze taak vervullen, „opdat aldus de gelovigen gemakkelijker tot godsvrucht opgewekt en meer geschikt worden om de vruchten der genade in zich op te nemen, die aan de viering der hoogheilige geheimen verbonden zijn" [60]).

Reeds de schommeling der nederlandse vertaling van het woord „pietas" tussen „vroomheid" en „godsvrucht" heeft ons in het voorgaande onderdeel over de „pietas" doen vermoeden, hoe moeilijk het is om tot een adekwate weergave van de latijnse term te komen en zijn inhoud eventueel af te grenzen tegenover die van „devotio", een term die eveneens vaak door „godsvrucht" wordt vertaald. Nu is het merkwaardig, dat in de italiaanse tekst van boven-geciteerde zinsnede het woord „devozione" wordt gebruikt en dat genoemde latijnse versie dit weergeeft met het woord „pietas" [61]). Wat er echter van zij, in elk geval wordt de „devozione" gezien als een grondhouding vanwaaruit de mens eer geeft aan God. Vlak tevoren immers wordt in de beroemd geworden passage over het doel van de kerkmuziek gezegd, dat zij deelheeft aan het doel van de liturgie, nl. de eer van God [62]). In ditzelfde perspektief moet men ongetwijfeld een passus uit de reeds eerder aangehaalde brief van Pius X aan kardinaal Respighi zien, waarin de paus naar aanleiding van onduldbare praktijken in zake kerkmuziek schrijft: „De godsvrucht en de christelijke vroomheid trekken daaruit zeker geen voordeel" [63]).

---

[58]) B II, 28-44, passim. Hier wordt voortdurend uitgegaan van het doel der liturgie, in wier dienst ze (nl. de kunst i.h. alg. en de kerkmuziek i.h. bijz.) staan.
[59]) B II, 71-102, passim.
[60]) „affinchè i fedeli con tale mezzo siano più facilmente eccitati alla *devozione* e meglio si dispongano ad accogliere in sè i frutti della grazia, che sono proprii della celebrazione dei sacrosanti misteri." (ED, 10.)
[61]) „ad *pietatem* excitentur" (B I, 3).
[62]) Zie de aangehaalde en besproken tekst waarbij aant. 4 behoort.
[63]) „*Devotio et christiana pietas* exinde certe non proficiunt" (Al. 7; B I, 31).

In de toespraak van Pius XII tot de pastoors en de vastenpredikers van de stad Rome, die hij 13 maart 1943 hield en die handelt over de aard en de efficaciteit van het gebed, heet het:

> „brengt het (nl. het volk) er toe om met godsvrucht (pietà) en geestelijk nut deel te nemen aan het heilig Offer. Welke waarde heeft de gemeenschappelijke goddelijke eredienst, als hij niet de deelname van ieder afzonderlijk en de persoonlijke heiliging bevordert? Godsvrucht (devozione) is altijd, krachtens het begrip zelf, subjectief, persoonlijk, omdat ze een overgave en als een toewijding van zichzelf aan God betekent door oefeningen van vroomheid (pietà) en het bijwonen van het Offer, als men het doet met geloof, hoop en liefde, die de ziel innerlijk omvormen en met God verenigen. Een louter 'objectieve' godsvrucht (devozione), waarvan tegenwoordig dikwijls sprake is, is strikt genomen een vervorming van het ware begrip godsvrucht (devozione).
> Maar de grootste, krachtdadigste en heiligste „devozione" onder alle oefeningen van godsvrucht (pietà) is de deelname aan het heilig Offer door de gelovigen" [64]).

Beide termen waar het ons hier om gaat worden door Pius XII duidelijk als onderling verwisselbaar aangewend. De inhoud, die hij eraan geeft, dekt zich met hetgeen in reeds eerder door ons geciteerde teksten van deze paus hieromtrent naar voren kwam [65]). Dit blijkt eveneens uit een vergelijking met een tekst uit „Mediator Dei et hominum", waarin — in verband met de deelname van de gelovigen aan het offer van de Mis — uitdrukkingen als „pia intentaque mente", „devotio" en „pietas" door elkaar worden gebruikt [66]).
Tenslotte zij hier een passus vermeld uit de instruktie van het „S. Officium", die 30 juni 1952 werd gericht aan de Ordinarii locorum. Hierin worden de door Pius X gestelde normen met betrekking tot de kerkmuziek toegepast op de kerkelijke kunst in het algemeen. Als uitgangspunt dient de tekst uit het Motu Proprio, die een algemene strekking heeft:

---

[64]) „avviatelo a partecipare al santo Sacrificio con *pietà* e con frutto spirituale. Che valore potasse la partecipazione di ognuno e la santificazione personale ? La *devozione* è sempre, secondo la sua nozione, soggettiva, personale, perchè importa una *dedicazione* e *quasi consecrazione* di se stesso a Dio per mezzo delle pratiche di *pietà* e dell' assistenza al Sacrificio, compiute nella fede, nella speranza e nella carità, che trasformano intimamente l'anima e la uniscono a Dio; una *devozione* puramente „oggettiva", di cui oggi spesso si parla, sarebbe, a considerarla rigidamente, un tramutare il vero concreto della *devozione*.
Ma di tutte le pratichedi *pietà*, la massima, più efficace e santa *devozione* è la partecipazione dei fedeli al santo Sacrificio". (ED, 11/2.) — De laatste zin vlg. eigen vert.; ED geeft *pietá* en *devozione* slechts één keer weer : „de grootste, krachtdadigste en heiligste van alle oefeningen van godsvrucht is de deelname . . ." en opteert aldus wel zeer evident voor een volledige identiteit ts. *pietà* en *devozione*. Onze afwijkende vert. wil slechts aangeven, dat beide termen gebruikt worden.
[65]) Zie de s.v. „cultus" gegeven bespreking der versch. teksten.
[66]) N. 98.

„Daarom (nl. vanwege het bijzonder karakter van de openbare eredienst) mag er in het kerkgebouw niets voorkomen dat deze vrome godsvrucht (la pietà e la devozione) der gelovigen verhindert of zelfs maar doet afnemen, ... niets vooral dat rechtstreeks ingaat tegen de waardigheid en heiligheid van de eredienst en daarom het huis des gebeds en de goddelijke majesteit onwaardig zou zijn" [67]).

Vervolgens wordt erop gewezen, dat URBANUS VIII als norm voor de kerkelijke beeldende kunst aangaf: de voor de eredienst bestemde afbeeldingen „*devotionem* pariant *et pietatem*" [68]).
Naar het me voorkomt, worden in alle besproken dokumenten beide bedoelde termen onreflexief door en naast elkaar gebruikt. In hoever in dit verschijnsel een verarming en verschraling zichtbaar wordt waaraan individualisme en gebrek aan inzicht in de wezenlijke funktie van het uitwendige in het menselijk dadenleven debet zouden zijn, is een andere kwestie [69]). Hier zij slechts vastgesteld, dat in beide termen de toewijding aan God wordt uitgedrukt die plaats heeft onder invloed van de theologale deugden en — steeds als antwoord op hetgeen God doet — gericht is op de eer van God.
Meerdere keren vindt men ook een verbinding uitgedrukt tussen *pietas* en *fides*. Zo lezen we in de brief van kardinaal GASPARRI aan abt MARCET van Mont-Serrat, dat alle door hem opgesomde aktiviteiten ertoe moeten dienen de „pietas" te voeden en de „fides" aan te wakkeren [70]). Een nog meer duidelijke verbinding van boven-vermelde termen vindt men in de encycliek „Mediator Dei et hominum", waar PIUS XII spreekt over de aanbidding van de eucharistie. Over de „pietatis exercitia" hieromtrent schrijft hij:

„Zij komen voort uit de geest van de heilige Liturgie en dragen daarom, als zij geschieden met passende luister, met het geloof en de godsvrucht, die krachtens de heilige riten en de voorschriften van de Kerk gevorderd worden, ongetwijfeld zeer veel bij tot het leiden van een liturgisch leven" [71]).

Kort daarna spreekt de paus over „de kerken, die door het geloof en de godsvrucht van de christelijke volken in de loop van de eeuwen gebouwd zijn als een altijddurende hymne van lof voor de almachtige God" [72]). In beide passages uit de encycliek komt de in de passus van genoemde brief gesuggereerde relatie

---

[67]) „'Nulla adunque deve occorrere nel tempio che turbi od anche solo diminuisca *la pietà* e *la devozione* dei fedeli, ... sopratutto che direttamente offenda il decoro e la santità delle sacre funzioni e però sia indegno della Casa di Orazione e della maestà di Dio' ". (B I, 188; ED, ed. Motu Proprio, 1.)
[68]) B I, 188; met verwijz. naar *Sacrosancta Tridentina*, par. 1, 25-3-1542 (Bullarium Romanum, Taurinen. editio, XV, 17).
[69]) Vgl. bijv. Dürig, *Pietas liturgica*, vnml. 94-97, 220 en s.v. *devotio*.
[70]) Zie de s.v. „cultus" gegeven bespreking van de daar geciteerde tekst, met aant. 8.
[71]) „*Ex sacrae Liturgiae afflatu* oriuntur; atque adeo, si debito decore eaque *fide ac pietate* fiant, quae ex sacris ritibus Ecclesiaeque praescriptionibus requiruntur, *ad liturgicam vivendam vitam* procul dubio *conferunt*". (ED, 131.)
[72]) „templa, quae christianarum gentium *fides ac pietas* per saeculorum decursum idcirco aedificarunt, *ut perpetuum gloriae hymnum omnipotenti Deo concinerent*" (ED, 134.)

tussen „pietas" en „fides" uitdrukkelijk naar voren. Men kan zich afvragen, of de encycliek hier aansluit bij het klassiek latijn, de latijnse bijbel en bij meerdere Vaders, waar — dit is eveneens het geval in de oudere lagen van de taal der liturgie — vaker de synonimiteit van „pietas" en „religio" vast te stellen valt wanneer „pietas" naast „fides" optreedt [73]). In elk geval accentueert het nauw met elkaar verbonden voorkomen van beide laatstgenoemde termen het anderszijn van God waartegenover de mens in gelovig respekt als tegenover het heilige bij uitstek dient te staan. Dit godsdienstig respekt betuigt zich in het eer geven aan God, dat uiteindelijk een danken en loven is omdat God zich over de mens neerbuigt. Bovendien kan in dit verband nog volgende opmerking worden gemaakt. Wanneer de encycliek zegt dat de „pietatis exercitia" die betrekking hebben op de aanbidding van de eucharistie veel hebben bijgedragen tot de „fides" van de strijdende kerk, die daardoor in zekere mate een echo van de zegevierende kerk is die onophoudelijk het loflied doet opstijgen tot God en het geslachtofferde Lam, en dat er geen tegenstelling is tussen deze oefeningen van vroomheid en de liturgie [74]), dan geeft de paus aan het begrip „pietas" de volle inhoud terug die men in de oudste lagen van de liturgie vindt doch die sinds de vroege middeleeuwen meer en meer verloren was gegaan. Dit blijkt des te duidelijker, als men een dergelijke tekst ziet in het licht van de affirmatie dat de eucharistieviering „fons et centrum pietatis" is [75]). Als Pius XII beklemtoont dat de Mis bron en middelpunt van álle „pietas" is, dan moet men dit aldus verstaan: de liturgie is zonder meer dé „pietas" van de kerk. Dit betekent in deze gedachtegang,

> „dass es m.a.W. im Grunde keine 'liturgische' Frömmigkeit gibt, denn die Liturgie ist nach den Worten des Papstes . . . die Fortsetzung jener Verherrlichung, die Christus in seinem Erdenleben dem Vater dargebracht hat, durch die ganze Kirche" (Dürig) [76]).

De uitdrukking „pietas et fides" is nog in andere teksten te vinden. Ze komt herhaaldelijk voor in de instruktie van het „S. Officium" aan de Ordinarii locorum en in de encycliek „Musicae sacrae". Telkens wordt daarin benadrukt, dat de kerkelijke kunst in het algemeen [77]) en de kerkmuziek in het bijzonder [78]) deelhebben aan de doelstelling van de liturgie en daarom uitingen dienen te zijn van en moeten opwekken tot „fides" en „pietas" die gericht zijn op de lof Gods. In een dergelijk licht moet men ook de voortdurend optredende verbinding

---

[73]) Chr. Mohrmann-B. Botte, *L'Ordinaire de la Messe*, Paris-Louvain 1953, 143.

[74]) N. 131; zie citaat boven, met noot 71. Vgl. tevens n. 32-36; 173; 179.

[75]) N. 199; vgl. n. 65.

[76]) *Pietas liturgica*, 95; vgl. ibid., 94-97. — Vgl. hierbij de teksten over „pietas objectiva" en „pietas subjectiva": *Mediator Dei*, n. 28-37, vnml. 31-37; 170-183, vnml. 171, 173, 176, 179 en 181-183; 199; *Brief* v.h. „S. Officium" over interpretatie van „Mediator Dei" (25-11-'48), al. 2-5 (B I, 168); *Dekr.* v.d. SRC 1951/'52 m.b.t. de paasvigilie, al. 10 (B I, 187); *Decr. generale et Instr.* SRC v. 16-11-'55, al. 6 en 66 (B II, 20 en 27). — Voor lit. zij hier o.m. verwezen naar K. Rahner, *Schriften zur Theologie* II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1964[7], 115-141 (Personale und sakramentale Frömmigkeit); Verheul, *Inleiding tot de liturgie*, 143-161 (alwaar ook lit. aangeg.).

[77]) B I, 188-191; vnml. al. 1, 5 en 10 (B I, 188 en 190).

[78]) ED, 11; 12; 32. De hier gegeven nummering wijkt enigszins af van die in B II, waar nl. al. 30 in tweeën is gedeeld en het tweede gedeelte als al. 31 is aangegeven.

pietas-dignitas beschouwen [79]). De klemtoon ligt hier evident op de eis, dat de vroomheid van de kerk en vooral zoals ze in de openbare eredienst wordt beleefd en uitgedrukt, Gods grootheid en majesteit in het oog moet houden en ernaar moet streven om een waardige eerbetuiging aan deze God te zijn. Aldus wordt ook hier de lofprijzing Gods zichtbaar als Leitmotiv van het gebed.
Een peiling in de Konstitutie van 1963 levert het volgende beeld op. In artikel 9 staat onder meer, dat de kerk aan de gelovigen

> „de ware gesteltenis (moet) bijbrengen voor de sacramenten, hen leren onderhouden alwat Christus bevolen heeft en hen opwekken tot alle werken van naastenliefde, vroomheid en apostolaat om door deze werken te bewijzen, dat de gelovigen wel niet van deze wereld zijn, maar toch het licht zijn van de wereld en de Vader voor de mensen verheerlijken" [80]).

De „opera pietatis" waarvan hier sprake is hebben blijkbaar een wezenlijke doelgerichtheid op de eredienst zoals deze in de liturgie — bijzonder in de sakramenten — en in geheel het christelijk leven gebracht wordt ter verheerlijking van de Vader. Wanneer men geheel de uitdrukking „opera caritatis, pietatis et apostolatus" nader beschouwt, kan men vaststellen, dat hiermee het christelijk leven in zijn geheel wordt omschreven, waarin de werken van naastenliefde en die van apostolaat meer direkt duiden op het christelijk leven in zijn medemenselijke en in zijn missionaire dimensies en de „opera pietatis" meer onmiddellijk de „Gesamtheit" van de aan God verschuldigde religieus-cultische verplichtingen naar voren doen treden. In ditzelfde perspektief staat de vermaning, dat allen die een liturgische bediening uitoefenen deze „met oprechte vroomheid" moeten vervullen [81]).
Een nadere beschouwing vraagt de term „pietas" in artikel 47, waar van de eucharistie gezegd wordt dat zij is

> „het sacrament van goedheid (pietatis), het teken van eenheid, de band van liefde" [82]).

Opmerkelijk is, dat de duitse vertaling volgens de uitgave van Herder de uitdrukking „sacramentum pietatis" weergeeft met: „das Sakrament huldvollen Erbarmens" [83]). We geven echter de voorkeur aan de boven-gegeven nederlandse weergave [84]). Er is namelijk in de geciteerde tekst sprake van een im-

---

[79]) Zie m.n. de *pastorale instruktie* van 18-2-'45, al. 3-5 (B I, 89-90); *instr.* v.h. „S. Officium" van 30-6-'52 (B I, 188-191), vnml. al. 2, 4, 8, 9, 10, 11, 17, 19, 22 en 23.
[80]) „debet *ad Sacramenta disponere*, docere servare omnia quaecumque mandavit Christus, et allicere ad omnia *opera caritatis, pietatis et apostolatus*, quibus operibus manifestum fiat christifideles de hoc mundo quidem non esse, sed tamen esse lucem mundi eosdemque *Patrem glorificare* coram hominibus" (ED, 9, al. 2).
[81]) „*sincera pietate*" (ED, 29, al. 1).
[82]) „sacramentum *pietatis*, signum *unitatis*, vinculum *caritatis*" (ED, 47).
[83]) Zie o.m. ook ed. Lengeling, p. 104; *Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Über die heilige Liturgie"*, ed. S. Landersdorfer-J. Jungmann-J. Wagner, Münster i.W. 1964², p. 39. — Dergelijke vert. in de ed. van TvL 48 (1964), p. 29: „het sacrament van zijn (nl. Christus') goedheid".
[84]) Vgl. „sacrament van goedheid" in de vert. van Kath. Archief; ed. Schmidt, p. 26.

pliciete aanhaling uit een werk van Augustinus, waar deze bij de verklaring van de woorden „Het brood, dat Ik zal geven, is mijn vlees, ten bate van de wereld" (Jo 6, 51b) Paulus' „Omdat het één brood is, vormen wij allen tesamen één lichaam" (1 Kor 10, 17) aanhaalt en dan uitroept: „O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis!" [85]). Onder invloed van Augustinus (en andere kerkvaders) kenmerkt met name Thomas van Aquine de eucharistie uitdrukkelijk als sakrament van de liefde die de band is der volmaaktheid [86]). Ditzelfde gebeurt in de Catechismus Romanus, als deze de eucharistie nadrukkelijk een „Communio" en „sacramentum pacis et caritatis" noemt [87]). Bij dit alles is vanzelfsprekend te bedenken, dat de hier naar voren gebrachte intermenselijke liefde gezien wordt als beleving van de eenheid *in Christus en in diens Geest*. Juist in deze liefde ligt het dieptemoment van gerichtheid op God. Bovendien staat de boven-aangehaalde passus uit de konstitutie in een kontekst, waarin de eucharistie beschouwd wordt als bron en hoogtepunt van de liturgie en van de cultus van geheel het christelijk leven ten opzichte van God. De verschillende aspekten van dit komplexe geheel treden onder meer aan het licht, als de konstitutie zegt dat de kerk zich alle zorg en moeite geeft dat alle gelovigen in de eucharistie

> „God dank brengen, dat zij het onbevlekt Offer opdragen niet alleen door de handen van de priester, maar ook tezamen met hem, en zo zich zelf leren offeren, dat zij uiteindelijk steeds meer door Christus de Middelaar uitgroeien tot een volmaakte eenheid met God en met elkaar, opdat tenslotte God alles in allen moge zijn" [88]).

Het theocentrisme komt uitdrukkelijk naar voren, wanneer beklemtoond wordt dat het goddelijk officie een „fons pietatis" is [89]) en dat men in de hymnen datgene moet weglaten of veranderen wat minder overeenkomt met de „christiana pietas" [90]). Dit is eveneens het geval, wanneer de konstitutie allen die in koor of gemeenschappelijk het officie bidden, vermaant om dit zowel met innerlijke „devotio" — de term dekt zich met het elders gebruikte woord „pietas" — als met een eerbiedige innerlijke houding te doen [91]). Eveneens wanneer ze zegt, dat de dag des Heren aan de „pietas" van de gelovigen moet worden voorgesteld en ingeprent [92]) en dat het liturgisch jaar moet worden herzien om

---

Een vert. in dezelfde zin als die van ED en laatstgenoemde vindt men in de officiële fr. vert.: „sacrement de l'amour" [La Maison-Dieu 76 (4e trim. 1963), p. 83].

[85]) *In Joh. Ev. Tractatus* XXVI, 6, 13; PL 35, 1613. De konstitutie verwijst hiernaar. Vgl. bij deze tekst F. Hofmann, *Eucharistie und Frömmigkeit*, in: Lit. Jahrb. 5 (1955) 144vv.

[86]) *S.T.* III, q. 73, a. 3, ad 3., met uitdrukkelijke verwijz. naar de vermelde Aug.-tekst en naar Kol 3, 14.

[87]) *Cat. Rom.* II, 4, 4.

[88]) „*gratias Deo agant*, immaculatam *hostiam*, non tantum per sacerdotis manus, sed etiam una cum ipso *offerentes*, *seipsos offerre* discant, et de die in diem consummentur, Christo Mediatore, *in unitatem cum Deo et inter se*, ut sit tandem *Deus omnia in omnibus*" (ED, 48).

[89]) A. 90, al. 1.

[90]) A. 93.

[91]) A. 99, al. 2.

[92]) A. 106.

de „pietas" van de gelovigen te voeden bij het vieren van de mysteries van de verlossing, vooral van het paasmysterie [93]). Dit komt tenslotte eklatant naar voren in het gedeelte over de gewijde kunst en de liturgische benodigdheden [94]); met name hier wordt de lof Gods meerdere malen uitdrukkelijk vermeld als doel van alle eredienst en daarom ook van de kerkelijke kunst [95]).
De konklusies, die naar aanleiding van het woord *cultus* getrokken konden worden, mogen daarom worden toegepast op hetgeen het in de dokumenten voorhanden tekstenmateriaal oplevert aan gegevens over *pietas*.

Het aspekt van de lofprijzing Gods komt ongetwijfeld sterk naar voren in teksten betreffende het *divinum officium* respektievelijk *opus Dei*.
Dit is onder meer het geval in de apostolische konstitutie „Divino afflatu" over de nieuwe ordening van de psalmen in het romeins brevier. Men denke hier terug aan de reeds geciteerde eerste alinea, waarin Pius X spreekt over het psalmgebed als het brengen van een „offerande van lof" door degenen die Gods naam lofprijzend belijden (confiteri) en als een deelname aan de eredienst aan God en aan het Lam waarover het Boek van de Openbaring spreekt [96]).
Het betreft hier speciaal het psalmgebed „in de heilige Liturgie zelf en in het goddelijk Officie" [97]), welke uitdrukking slaat op de eucharistieviering — deze wordt althans minstens in het bijzonder bedoeld — en op het brevier-gebed [98]).
Daarentegen wordt in de apostolische konstitutie „Divini cultus" geheel de liturgie d.i. geheel de publieke eredienst gekarakteriseerd als „opus Dei" respektievelijk „officium divinum":

> „Dat gemeenschappelijk smeekgebed, eerst 'opus Dei' (werk Gods) genoemd, later 'officium divinum' (goddelijke dienst), is als het ware een schuld, die wij dagelijks bij God moeten inlossen" [99]).

Als men deze zin geïsoleerd beschouwt, zou men kunnen denken dat de eredienst hier niet vóór alles als lofprijzing wordt gezien. Men diene daarbij echter de daaraan voorafgaande alinea in het oog te houden, waarin namelijk het pri-

---

[93]) A. 107.
[94]) A. 122, al. 2; a. 124, al. 1; 127, al. 3 [het hier gebruikte woord *devotio* is synoniem met *pietas*: „*pietati* eorumque *instructioni religiosae*"; vgl. noot 91].
[95]) A. 122; 127, al. 3. Vgl. in dit onderzoek de laatste zin van de vóórlaatste alinea der bespreking van teksten s.v. „cultus", met de daarbij behorende aant. 39.
[96]) Zie boven, met noot 40; eveneens de passus waaraan aant. 7 korrespondeert.
[97]) Slot van de geciteerde tekst waarbij voetnoot 40 behoort.
[98]) Zie de parallelliteit van de uitdrukkingen in al. 6: „Quoniam vero Psalterii dispositio intimam quandam habet cum *omni Divino Officio et Liturgia* coniunctionem, nemo non videt, per ea, quae hic a Nobis decreta sunt, primum Nos fecisse gradum ad *Romani Breviarii et Missalis* emendationem"; de met de nieuwe schikking der psalmen samenhangende hervormingen van romeins brevier en missaal zijn „imprimis quidem ut in recitando *Divino Officio* Lectionibus statutis sacrae Scripturae cum Responsoriis de tempore occurrentibus debitus honor frequentiore usu restitueretur; dein vero ut in *sacra Liturgia Missae* antiquissimae de Dominicis infra annum et de Feriis, praesertim quadragesimalibus, locum suum recuperarent". (B I, 49.) — De uitdrukking *divinum officium* ook in al. 5 (B I, 49).
[99]) „Quae communes supplicationes primum *opus Dei*, deinde *officium divinum* appellatae, quasi debitum cotidie Deo solvendum, noctu dieque fiebant, magna quidem christianorum frequentia". (ED, 1.) Kursiveringen in tekst zelf.

maat van de dankende lofprijzing duidelijk de klemtoon heeft [100]). Het gebruik van de term „supplicationes" is te verklaren uit het feit, dat de bovenaangehaalde zin onmiddellijk aansluit op het laatste gedeelte van de vorige alinea, dat een beschouwing is over de beroemde uitdrukking, hier nog toegeschreven aan Celestinus I: „De norm van het gebed (supplicandi) moet de norm van het geloof bepalen" [101]). Dat de paus als objekt van genoemd smeekgebed bovenal de glorie Gods beschouwt, komt in het onmiddellijk op de bovengeciteerde zin volgende evident naar voren. Pius XI herinnert daar immers aan de tijden waarin — vooral in de oude basilieken — bisschop, geestelijkheid en volk afwisselend „Gods lof zongen" in de eredienst [102]).

Een zelfde gelijkstelling van geheel de liturgie met „opus Dei" vindt men in de homilie „Exsultent gaudia" van Pius XII, waarbij deze paus uitdrukkelijk refereert aan het bij de benediktijnen vanouds ingeburgerde gebruik omtrent genoemde benaming [103]). De aldus als „opus Dei" betitelde eredienst wordt in het vervolg van de homilie geanalyseerd naar zijn verschillende aspekten, die alle konvergeren in de theologale houding en uiteindelijk in het eren van Gods majesteit [104]).

In de encycliek „Mediator Dei et hominum" wordt het „divinum officium" opgevat als het geheel van de getijden en krijgt het een brede behandeling [105]). Voor wat betreft het bijzonder karakter van de dankende lofprijzing zoals dit in bedoeld onderdeel van dit dokument zichtbaar wordt, kan hier verwezen worden naar hetgeen hieromtrent bij de bespreking van het woord „pietas" gezegd werd [106]).

In aansluiting hierop kan men nog wijzen op hetgeen Pius XII in de adhortatio „Menti nostrae" naar aanleiding van zijn gouden priesterfeest aan de priesters van heel de wereld schreef over het bidden van het goddelijk officie [107]). In verband met het thema van onze studie zijn vooral de alinea's van dit „pium colloquium" van belang waarin de paus de plicht om het goddelijk officie te bidden ziet als een bepaalde konkretisatie van de opdracht om een altijddurend dankoffer aan de Vader te brengen door Christus [108]), het gehele verloop van tijd en gebeurtenissen aan God toe te wijden [109]) en om bovendien met en in dezelfde Christus Gods barmhartigheid af te smeken voor geheel het volk [110]).

---

[100]) Zie eerder in dit onderzoek, met aantt. 10 en 11.

[101]) „legem credendi *lex* statuat *supplicandi*" (ED, 1). Vgl. ook n. 3. — Vgl. hierbij K. Federer, *Liturgie und Glaube*. „Legem credendi lex statuat supplicandi" (Tiro Prosper von Aquitanien). Eine theologiegeschichtliche Untersuchung (Paradosis 4), Freiburg i.d. Schw. 1950.

[102]) „*divinas laudes* (alterne) concinebant" (ED, 2).

[103]) B I, 95, eerste zin.

[104]) B I, 95, vervolg ; vgl. hetgeen omtrent deze tekst gezegd werd bij de bespreking s.v. „cultus".

[105]) N. 148.

[106]) Zie het gedeelte waarbij de aantt. 42 t./m. 54 behoren.

[107]) N. 32-35.

[108]) N. 32; hier worden Lk 18, 1 en He 13, 15 geciteerd. Zie ook n. 33; 34, met verwijz. naar *Mediator Dei*, 143.

[109]) N. 32.

[110]) N. 33; met verwijz. naar : He 5, 7; Aug., *Enarr. in Ps.* 85, n. 1 (PL 37, 1081); het gebed van Moses op de berg.

Ook in de konstitutie van 1963 wordt het als het geheel van de getijden beschouwde „officium divinum" in een apart onderdeel behandeld [111]). Uit deze uiteenzetting kan men hier volgende passages uitlichten, daar ze bijzonder relevant zijn met betrekking tot hetgeen ons in deze studie bezig houdt.
Als uitgangspunt dienen de eerste drie artikelen van genoemd onderdeel, die hier het best in hun geheel lijken te worden weergegeven:

> „(83.) De Hogepriester van het nieuw en eeuwig verbond, Christus Jesus, heeft door zijn menswording in dit aardse ballingsoord de lofzang ingeleid, die in de hemel door alle eeuwen heen gezongen wordt. Hij maakt heel de mensengemeenschap één met Zich zelf, en Hij verenigt haar met Zich in het zingen van dit goddelijk loflied.
> Deze priesterlijke taak immers zet Hij voort door middel van Zijn Kerk, die niet alleen door de viering van de Eucharistie, maar ook op andere wijzen, vooral door het goddelijk officie, de Heer voortdurend prijst en voor het heil van de gehele wereld ten beste spreekt.
> (84.) Het goddelijk officie is volgens de oude christelijke overlevering zó samengesteld, dat de gehele loop van dag en nacht geheiligd wordt door de lof van God. Wanneer dit wonderbaar loflied op de juiste wijze wordt verricht door de priesters en door anderen, die krachtens de instelling van de Kerk hiertoe zijn aangewezen, of door de gelovigen, die samen met de priester bidden volgens goedgekeurde vormen, dan is dit waarlijk de stem van de Bruid zelf, die haar Bruidegom toespreekt, ja dan is dit ook het gebed van Christus, met Zijn Lichaam, tot de Vader.
> (85.) Daarom voldoen allen, die dit gebed verrichten, aan een plicht van de Kerk en delen zij tevens in de hoogste eer van Christus' Bruid, omdat zij, bij het zingen van Gods lof, in naam van de Moeder-Kerk voor Gods troon staan" [112]).

Degenen die de hier beschreven lofprijzing verrichten, zijn dus Christus en heel de mensengemeenschap die Hij één maakt met Zich zelf, m.a.w. Christus en zijn

---

[111]) N. 83-101. — Hier zij nog vermeld, dat in de „Commonitio S. Officii" van 14-2-'58 het meervoud *divina officia* de zin heeft van : *liturgie* (B II, 70).

[112]) „83. Summus Novi atque Aeterni Testamenti Sacerdos, *Christus Iesus*, humanam naturam assumens, terrestri huic exsilio *hymnum* illum invexit, *qui in supernis sedibus per omne aevum canitur*. Universam hominum communitatem ipse sibi coagmentat, eandemque *in divino hoc concinendo laudis carmine secum consociat*.
Illud enim sacerdotale munus per ipsam suam Ecclesiam pergit, quae non tantum *Eucharistia* celebranda, *sed etiam aliis modis, praesertim Officio divino* persolvendo, Dominum sine intermissione *laudat* et pro totius mundi salute *interpellat*.
84. *Divinum Officium* ex antiqua traditione christiana ita est constitutum ut *totus cursus diei ac noctis per laudem Dei consecretur*. Cum vero mirabile illud *laudis canticum* rite peragunt sacerdotes aliique ad hanc rem Ecclesiae instituto deputati vel christifideles una cum sacerdote forma probata *orantes*, tunc vero vox est ipsius Sponsae, quae Sponsum alloquitur, immo etiam *oratio Christi* cum ipsius Corpore ad Patrem.
85. Omnes proinde qui haec praestant, tum Ecclesiae officium explent, tum summum Sponsae Christi honorem participant, quia *laudes Deo persolventes stant ante thronum Dei* nomine Matris Ecclesiae". (Ed, 83-85.)

kerk, d.i. Christus' Lichaam in Hoofd en leden, Bruidegom en Bruid in allerintiemste eenheid, de „Christus totus". Het goddelijk officie is dus het gebed van Christus en zijn kerk. Niet een delegatie of deputatie is de eigenlijke grond van iemands bidden in naam van de kerk, maar zijn of haar toebehoren aan de kerk waarin Christus — in Hoofd en ledematen — zijn priesterlijk ambt kontinueert, met name in de „bij uitstek heilige handeling" van de liturgie [113]). Iedere gelovige die het goddelijk officie geheel of gedeeltelijk bidt, heeft dus deel aan „het gebed van Christus, met zijn Lichaam, tot de Vader" en daarmee aan de hoogste eer: hij staat in zijn lofprijzing in naam van de kerk voor Gods troon [114]). De uitdrukking „in naam van de kerk het goddelijk officie verrichten" slaat — zoals de konstitutie hier moet worden verstaan — slechts op de officiële afvaardiging door het kerkelijk gezag en ontkent geenszins dat het goddelijk officie van niet officiëel door het kerkelijk gezag afgevaardigden een gebed is dat „kerkelijk" genoemd mag worden, wat deze laatste bepaling dan ook moge betekenen.

Het aspekt van de lofprijzing wordt reeds in de eerste alinea van de aangehaalde artikelen benadrukt door de affirmatie, dat Christus de lofzang heeft ingeleid die door alle eeuwen heen in de hemel wordt gezongen en dat hij de kerk met zich verenigt in het zingen van dit goddelijk loflied. De lofprijzing wordt aldus centraal gesteld, en wel als deelname aan de „hemelse liturgie". Laatstgenoemd aspekt klinkt eveneens duidelijk door in artikel 85 (waar wordt gekonstateerd dat genoemde lofprijzing de hoogste eer van Christus' Bruid betekent, een „zingen van Gods lof . . . voor Gods troon".

De woorden „ingeleid" en „door alle eeuwen heen" (wel beter: „in alle eeuwigheid") in de eerste alinea, de term „voortdurend" in de tweede alinea van artikel 83, en de konstatering in artikel 84 van het feit dat het goddelijk officie „de gehele loop van dag en nacht" heiligt door de lof van God worden naar hun betekenis in het geheel van de kontekst ontvouwd in de artikelen 86-94 en 100. In artikel 86 gaat de konstitutie uit van Paulus' aansporing: „Bidt zonder ophouden" (1 Tes 5, 17). In dit verband verdient aandacht, dat zij als normen bij de vernieuwing van het officie onder meer het volgende aangeeft.

De lauden, als zijnde het morgengebed, en de vespers, als zijnde het avondgebed, zijn volgens de eeuwenlange traditie de kernpunten van het dagelijks officie en moeten dienovereenkomstig beschouwd en gevierd worden [115]). Het lofprijzingskarakter van deze gebedsdiensten werd in onze studie reeds als karakteristiek aangegeven [116]). Verder verdient in dit perspektief de merk-

---

[113]) Zie in dit onderdeel van ons onderzoek de bespreking waarbij de aantt. 25 t./m. 34 behoren.

[114]) Zie a. 85; 87; 90; 100; 101.

[115]) A. 89, a). — De vespers krijgen een bijzonder accent door art. 100, dat teruggrijpt naar aansporingen van Pius X, Pius XI en Pius XII (*Mediator Dei*, 148; zie ook instr. v.d. SRC, 3-9-'58, n. 45 (B II, 86)). Merk hierbij op, dat de vespers in ere hersteld worden, mede ten koste van de kompleten ; ook hierin grijpt de konst. duidelijk terug naar de oudste tradities.

[116]) Zie in hfdst. I, onder het hoofd *De hymnische aanroepingen*, de bespreking van Magnificat, Benedictus en Nunc dimittis ; vgl. in hfdst. II, in *De tijd der Verlichting en van de negentiende eeuw*, de bespreking van Guardini's nadruk op de betekenis van de morgen en van de avond als „tijden der aanbidding".

waardige opmerking aandacht, dat de metten zó moeten worden aangepast dat ze op ieder uur van de dag gebeden kunnen worden, ofschoon deze in het koor het karakter van een nachtelijke lofprijzing behouden [117]). Opmerkelijk is de uitdrukking: „Hora quae Matutinum vocatur", welke in de reeds vermelde duitse vertalingen vertaald wordt door: „Die sogenannte Matutin" [118]). Hierdoor duidt, naar het ons voorkomt en in de duitse vertaling duidelijk gesuggereerd wordt, de konstitutie de dubbelzinnigheid van de benaming „metten" aan; de eigenlijke „metten" immers zijn de „laudes". De tegenspraak die in de gegeven norm betreffende de aanpassing van de metten ligt, kan worden opgelost doordat de elementen die het nachtelijke accentueren slechts in het nachtelijk koorgebed behouden blijven en in andere gevallen wegvallen, waarbij genoemde elementen toch ter beschikking kunnen blijven gesteld voor degenen die de metten 's nachts (d.i. in de na-nacht) bidden. Waar het ons hier echter om gaat, is het feit dat het koncilie eraan heeft vastgehouden dat de metten in het koor een nachtelijke lofzang zijn [119]). Tenslotte zou men er nog op kunnen wijzen, dat het koncilie blijkens verschillende bepalingen eraan hecht dat *alle* cesuren van de tijd geheiligd worden door de lofzang van het goddelijk officie [120]).

Het teruggrijpen naar de oude gebedstraditie komt o.a. nog in artikel 90 naar voren. Dit allereerst door het feit, dat in de eerste alinea wordt herinnerd aan het princiep uit de Regel van Benedictus: „mens concordet voci" (c. 19). In dezelfde alinea wordt gezegd, dat in dit perspektief gezien een studie van de liturgie en de bijbel, vooral van de psalmen, noodzakelijk is. De nadruk met name op de studie van de psalmen beklemtoont ongetwijfeld het lofprijzingskarakter van het goddelijk officie. In de psalmen immers, het hoofdbestanddeel van de getijden, wordt God geloofd en gedankt voor zijn schepping en verlossing en kontinueert de kerk de door Israël ingezette lofprijzing Gods, terwijl God hierin zijn ontferming ten opzichte van de mens toont.

Na deze beschouwing over de artikelen 86-94 en 100, die hier behandeld werden als zijnde een ontvouwing van hetgeen de konstitutie zich meer konkreet voorstelt bij het aanwenden van de termen „ingeleid", „door alle eeuwen heen" en „voortdurend" in artikel 83, keren we terug naar de tekst van dit artikel. Als doel van het goddelijk officie wordt daar aangegeven: het voortzetten van de lof Gods en daarin mede van het door Christus bewerkte heil. Het primaat van de lofprijzing wordt duidelijk naar voren gehaald, terwijl bovendien het smeekgebed wordt vermeld als uiteraard daarmee verbonden [121]). Evenals de eucharistie en de andere delen van de sakramentele liturgie, is het goddelijk officie ere-dienst, die juist ook als zodanig heil bewerkt van Godswege [122]). In de

---

[117]) A. 89, c). — De thans zo geheten metten in de lat. traditie worden naar de jongste studies over dit onderwerp door bijna niemand meer als nachtgetijden in de eigenlijke zin van het woord beschouwd, zoals deze daarentegen bijv. wel te vinden zijn in het Mesonyktikon vlg. de byzantijnse ritus. Vgl. J. Hanssens, *Nature et genèse de l'office des matines* (RGr 57), Rome 1952; Jungmann, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, 129-162 (Die Entstehung der Matutin).

[118]) Zie bijv. ed. Lengeling, p. 178.

[119]) In de andere metten daarentegen valt dan het zwaartepunt op de lezingen.

[120]) A. 88; 89, e); 94.

[121]) Zie m.n. al. 2.

[122]) Vgl. hierbij o.a. a. 5-7.

erkenning van Gods glorie ligt het heil van de mens, en in het aanvaarden van dit heil ligt het erkennen van eigen onmacht en van Gods ontfermende macht dat leidt tot smeekgebed. Dit is van toepassing zowel op de sakramentele liturgie als op het bidden van de getijden en uiteindelijk op alle gebed, die alle immers een kontinuering zijn van Christus' priesterlijk ambt: God lofprijzen en daar*in* Gods heil afsmeken en bewerken voor zichzelf en anderen.
Het aspekt van het lofprijzen krijgt nog een eigen accent door het veelvuldig gebruik van de woorden „zingen", „lofzang" en dergelijke [123]). De voorkeur voor het gezongen officie onderstreept hetgeen in deze termen wordt uitgedrukt [124]). Hierdoor wordt aangeknoopt aan de oude traditie, volgens welke de zang met name een uitdrukking is van dank en lof aan God vanwege het geschonken heil.
Ter afsluiting zij hier vermeld, dat de konstitutie in de tweede alinea van artikel 90 o.a. zegt:

> „Bij de vernieuwing moet er een passend gebruik worden gemaakt van de eerbiedwaardige en eeuwenoude schat van het Romeins officie" [125]).

Een suggestie die ongetwijfeld volgens de geest van deze tekst is en die daarom hier ongetwijfeld vermeld kan worden, is er een van Dijker:

> „De oratie van de dag werd als slotgebed pas circa 1000 ingevoerd: tot dan toe was het 'Onze Vader' als 'culmen precationis' het slotgebed, voorafgegaan door de Voorbede, waarvan de preces feriales in lauden en vespers van sommige dagen het restant vormen. Te wensen is dan ook, dat, vooral in de Vespers gevierd met de gelovigen (CL, art. 100) de voorbede weer haar plaats herneemt, uitmondend in het gezamenlijke 'Onze Vader'. — De oratie van de dag, als rituele band met de Eucharistieviering, moge echter ook behouden blijven, hetzij als openingsgebed, hetzij na het 'Onze Vader'; in dit laatste geval echter blijve de uitnodiging 'Laat ons bidden' slechts vóór de aanvang van de voorbede gehandhaafd" [126]).

We vermelden deze suggestie als glosse bij de geciteerde tekst uit de konstitutie, omdat onder meer hierin een meer adekwate expressie wordt voorgesteld van wat het *divinum officium* volgens het koncilie behoort te zijn: ononderbroken lofprijzing Gods en, daarmee uiteraard verbonden, smeking om het heil van de wereld.
Gezien het feit dat de dokumenten het christelijk gebedsleven niet atomiseren in gescheiden delen als: sakramentele liturgie, kerkelijk gebed en andere gebeds-

---

123) Vgl., beh. de artt. 83-85, m.n. de artt. 99 en 100.
124) Vgl. ook *instr.* v.d. postkonciliaire kommissie, 26-9-'64, n. 16.
125) „In instauratione vero peragenda, venerabilis ille romani Officii saecularis thesaurus (ita) aptetur" (ED, 90, al. 2).
126) R. Dijker ,in : Lit. Wb., afl. 6 (1966), 1961; vgl. verder heel het art. *Officie* : 1943-1962. We onthouden ons hier van een waarde-oordeel over de in de konst. voorgestelde normen ter aanpassing ; zie bijv. A. Verheul, *Het goddelijk officie*, in : TvL 48 (1964) 147-161. — Weliswaar betreft al. 2 van a. 90 meer direkt de gebeds- en lektieteksten, en niet zozeer de struktuur der getijden. Men moet ze echter zien in het geheel van de kontekst.

vormen, doch integendeel — met behoud van distinkties, die overigens op verschillende punten gekritiseerd kunnen worden — de eenheid van het geheel urgeert, kan men ook hier konkluderen, dat volgens de besproken dokumenten het gebed primair een lofprijzing Gods is (met alle daarin vervat liggende aspekten en wisselende accenten) en dat het smeekgebed in nauwe relatie daarmee staat.

In dit verband moge ook gewezen worden op het gebruik van de term *religio*. In het Motu Proprio „In cotidianis precibus" van Pius XII over het gebruik van de nieuwe latijnse vertaling bij het bidden van het officie komt het woord in volgende passus voor:

> „Geen wonder dat bij niet weinige priesters, die de gebeden van de getijden niet slechts met grote godsvrucht maar ook met meer begrip wensen te bidden ... (enz.)" [127]).

Deze tekst behoeft in dit verband geen ampele bespreking. „Religio" heeft hier slechts de zin van „godsvrucht", en wel in meer individualistische en uitsluitend op het innerlijke betrekking hebbende betekenis.
Meer aandacht verdienen passages uit „Mediator Dei et hominum". Bij het ontwikkelen van de idee dat de liturgie publieke eredienst is, gaat de encycliek uit van de affirmatie dat de mens krachtens de deugd van godsdienstigheid verplicht is tot „cultus privatus" en „cultus publicus" [128]). Als uitgangspunt neemt de paus hier een passus van Thomas van Aquine:

> „'Hij (God) immers is het, met wie als onvergankelijk beginsel wij vóór alles verbonden moeten worden; op wie als einddoel ook onze keuze blijvend gericht moet worden; die wij ook, als wij Hem veronachtzamen, door te zondigen verliezen; en die wij door te geloven en het geloof te belijden moeten herwinnen' " [129]).

Welnu, zo vervolgt hij, wij richten ons op geordende wijze tot God, als wij Gods opperste majesteit en leraarswaarheid erkennen; wanneer wij „met godsdienstige eerbied" ons aan zijn wetten onderwerpen [130]); kortom: wanneer wij

---

[127]) „Haud mirum igitur est si sacerdotes non paucos, qui Horarios Preces non modo summa *religione*, sed pleniore etiam cum intelligentia recitare student" (ED, 4).
[128]) ED, 13-15.
[129]) „'Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio, ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem, quem etiam negligentes peccando amittimus, et credendo et fidem praestando recuperare debemus' ". (ED, 13; *S.T.* II-II, q. 81, a. 1, corp.) — Omtrent de vert. van deze tekst zij het volgende opgemerkt. ED liet in de eerste ed. v.d. encykl. de derde, met „quem" beginnende, relatieve zin afhangen van „finem", dat er het dichtst bij staat. Een nadere bestudering van de tekst uit de S.T. in zijn gehele kontekst deed de vertaler (F. van Nimwegen) van opvatting veranderen, zodat hij in de door ons gebruikte ed. die zin ook nog laat afhangen van „Ipse". Vooral het citaat uit Augustinus: „Deum religere debemus, quem amiseramus negligentes" maakt duidelijk, dat deze opvatting de juiste is. Men kan hierbij opmerken, dat de *Oss. Rom.* en de *AAS* lezen: „fidem *praestando*", wat een tautologie veroorzaakt met „credendo". De uitgaven v.d. *S.T.* die gekonsulteerd werden, lezen alle: „fidem *protestando*", hetgeen een betere zin geeft. Daarom volgt ED in de tweede ed. deze laatste lezing in de vert.
[130]) „*religiosa* observantia" (ED, 13).

„door de deugd van godsdienstigheid de verschuldigde eredienst aan de éne ware God" brengen [131]). Men kan hier dus teruggrijpen naar hetgeen gezegd werd over de relatie tussen „religio" en lofprijzing bij ST.-THOMAS. Bovendien gebruikt ook PIUS XII de term „religio" heel uitdrukkelijk in een kontekst waarin hij de fundamentele plicht van eredienst tracht aan te tonen. Het accent ligt hier zeer sterk op het respekteren van Gods rechten. Het aspekt van de glorie Gods komt met name naar voren, wanneer de encycliek onmiddellijk hierna uiteenzet dat in het Nieuwe Verbond het Woord vlees werd om hogepriester te zijn en dat Christus dit ambt heel zijn leven, maar vooral bij het laatste avondmaal en op het kruis heeft volbracht. Daar heet het:

> „En bij dit alles heeft Hij als enig doel de glorie van Zijn hemelse Vader en de altijd grotere heiliging van de mens" [133]).

Juist in direkte aansluiting op deze zin, die geheel de voorafgaande uiteenzetting besluit, geeft de encycliek de affirmaties dat Christus zijn priesterlijk ambt voortzet in de hemel [134]) en door de kerk [135]) en biedt zij de bekende omschrijving van de liturgie als de integrale en openbare eredienst van Jesus Christus, d.i. van het Hoofd en van de ledematen [136]). We kunnen hier daarom verwijzen naar hetgeen bij de bespreking van laatstgenoemde omschrijving gezegd werd en in het algemeen naar al wat in de geschriften van PIUS XII met betrekking tot de lofprijzing Gods te zeggen valt naar aanleiding van de wijze waarop het begrip „cultus" daar fungeert [137]). De verschillende aspekten worden tenslotte nogmaals zichtbaar in een citaat uit het beroemde werk „De divina psalmodia" van kardinaal BONA:

> „'Ofschoon immers de ceremonies op zich geen enkele volmaaktheid, geen enkele heiligheid bevatten, zijn het toch uitwendige daden van godsdienstigheid, die, als tekens, de ziel opwekken tot verering van het heilige, de geest verheffen tot de bovennatuurlijke dingen, de godsvrucht voeden, de liefde doen ontbranden, het geloof doen groeien, de devotie versterken, de eenvoudigen onderrichten, de eredienst opluisteren, de godsdienst in stand houden' " [138]).

---

131) „*debitum cultum atque obsequium* per *religionis* virtutem Deo uni et vero (praestat)" (ED, 13). — Men kan in dit verband nog wijzen op het eenzijdig benadrukken van *cultus* als *debitus* krachtens de norm der rechtvaardigheid, onder welke kardinale deugd de *religio* wordt ondergebracht. In boven-geciteerde en andere teksten der dokumenten komt een eenzijdig juridische interpretatie van Thomas' opvatting omtrent *religio, cultus, pietas, devotio* e.d. naar voren. (Vgl. vroeger.)

132) Zie de bespreking van Thomas' opvatting over het gebed in: *De middeleeuwse scholastiek.*

133) „Quae omnia dum agit, *ad caelestis Patris gloriam unice* respicit *ad hominemque* maiore usque *sanctitate adornandum*". (ED, 18.) (ED laat „caelestis" onvertaald.)

134) ED, 19.

135) ED, 20.

136) ED, 20, al. 2; zie behandeling van bedoelde tekst s.v. „pietas".

137) Zie de tekst waarbij de aantt. 12 tot en met 23 behoren.

138) „'Licet enim ipsae ceremoniae nullam secundum se perfectionem, nullam contineant sanctitatem, sunt tamen *actus externi religionis,* quibus, quasi signis, excitatur animus *ad rerum sacrarum venerationem, mens ad superna elevatur,* nutritur *pietas,* fovetur *caritas,* crescit *fides, devotio* roboratur, instruuntur simpliciores, *Dei cultus* ornatur, conservatur *religio*' " (ED, 23; I. Bona, *De divina psalmodia,* c. 19, par. 3, 1).

„Religio", „veneratio", „mens ad superna elevatur", „pietas", „caritas", „fides" en „Dei cultus" drukken de allesbeheersende idee uit: in alles moet aan God eer worden gegeven door de mens die aan hem wil toebehoren.

De *gloria* (*laus*) *Dei* kwam in tal van reeds beschouwde teksten reeds expliciet tot uitdrukking. Van voortdurende herhalingen en verwijzingen kan daarom gevoegelijk worden afgezien. Ter kompletering slechts van al het voorgaande diene het volgende.
In de brief van Pius X aan kardinaal Respighi wordt de glorie Gods als doel van alle eredienst nog uitgedrukt in de zin:

> „zoals vroeger vanuit de Kerk van Rome deze zang (nl. het gregoriaans) verspreid is geworden in de andere Kerken van het westen, zo verlangen wij vurig, dat de jonge clerici, onder onze ogen geïnstrueerd, deze op hun beurt in hun diocesen invoeren en verbreiden, wanneer zij daar als priester terugkeren om te werken voor de eer van God" [139]).

In de toespraak „La paterna parola" van 13 maart 1943 zegt paus Pius XII in het vervolg van de reeds eerder aangehaalde alinea [140]):

> „gij weet, welk een rijkdom van gewijde teksten en heilige gebeden het (missaal) bevat, hoeveel gevoelens van aanbidding en lof, hoeveel verzuchtingen tot God het in ons wekt en oproept" [141]).

Duidelijk propageert Pius XII hier, na gesproken te hebben over de ware „devotio" (= „pietas"), een vroomheid die gekenmerkt wordt door hetgeen vooral in de liturgische teksten zichtbaar wordt: aanbidding en lof, met de daarmee verbonden smekingen.
De prioriteit van de lofprijzing treedt evident op de voorgrond in een passus uit de herderlijke onderrichting die de paus op 18 februari 1945 hield voor de pastoors van Rome en de vastenpredikers. Nadat hij heeft herinnerd aan de eis dat de toediening van de sakramenten en het opdragen van de Mis met godsvrucht en waardigheid („pietà e dignità") verricht moeten worden [142]), prijst hij in een volgende alinea ten zeerste alle zorg en moeite om vooral 's zondags en op andere verplichte feestdagen de goddelijke diensten — de paus gebruikt hier het enkelvoud „il servizio divino" — steeds stichtender te maken voor de gelovigen. Als motief voor dit laatste geeft hij aan:

> „Het laatste doel immers van alle heilige diensten is glorie te geven aan God, en de gelovigen te doen groeien in de genade" [143]).

---

[139]) „come altra volta dalla Chiesa di Roma quel canto si era sparso nelle altre Chiese d'Occidente, così bramiamo, che i giovani chierici, istruiti sotto i Nostri occhi, lo rechino e lo diffondano di nuovo nelle diocesi loro, quando vi ritorneranno Sacerdoti ad operare *per la gloria di Dio*. (B I, 34.)
[140]) Zie de tekst waarbij voetnoot 64 behoort.
[141]) „conoscite quanta dovizia di testi sacri e di sante elevazioni racchiuda, quanti sentimenti di *adorazione* e di *lode* e aneliti verso Dio risvegli e susciti" (ED, 12).
[142]) ED, 15.
[143]) „Poichè il *fine ultimo* di tutte le funzioni sacre è di *rendere gloria a Dio* e di far crescere i fedeli nella grazia". (ED, 16.)

Deze duidelijke uitspraak amplificeert hij door erop te wijzen dat alles, met inbegrip van de psychologische indruk die de plechtigheden achterlaten, op dit doel gericht moet zijn:

> „Men gaat 's Zondags niet naar de kerk als naar een muziekuitvoering of voor aesthetisch genot, maar om telkens opnieuw in woord en daad de Heer te loven en te verheerlijken volgens het verheven woord van de apostel Paulus: 'Aan Hem, die door de kracht, die in ons werkt, veel meer kan uitrichten dan wij bidden of denken, aan Hem zij de glorie in de Kerk en in Christus Jesus te allen tijde van eeuwigheid tot eeuwigheid. Amen' " [144]).

De hier expliciet vermelde lofprijzing is dus duidelijk een dankende lofprijzing wegens de wonderlijke daden die God aan de mens verricht. Deze lofprijzing moet aan God gebracht worden „in de Kerk en in Christus Jesus", d.w.z. in de kerk die „in Christus Jesus" is en aan dit „zijn in Christus" recht doet wedervaren. Men denke hier aan de wijze waarop Pius XII voortdurend de eredienst blijkt te beschouwen, namelijk als een uitoefening van Christus' priesterschap door het Lichaam van onze Heer in Hoofd en ledematen. De reeds meermalen gekonstateerde christologische en ekklesiologische fundering van alle vormen van cultus als zijnde vóór alles een glorie geven aan God wordt ook in bovenstaande tekst zichtbaar [145]).
Men kan in dit verband nog wijzen op andere teksten uit de encycliek „Mediator Dei et hominum" dan die we reeds gezien hebben. Zo volgt onmiddellijk op het citaat uit kardinaal Bona's „De divina psalmodia" [146]) een beschouwing over de inwendige eredienst als hoofdbestanddeel van de liturgie, die begint met de woorden:

> „Maar het hoofdbestanddeel van de goddelijke eredienst moet inwendig zijn. Men moet immers altijd in Christus leven, zich geheel aan Hem overgeven, opdat in Hem en met Hem en door Hem aan de hemelse Vader de verschuldigde eer gegeven wordt" [147]).

In de daarop volgende regels beklemtoont hij, dat de uitwendige en de inwendige eredienst bestanddelen zijn van een en dezelfde werkelijkheid. In deze ene eredienst voeren de blijde toejuichingen („laetantes voces"), de „hymni", het lofgezang en de dankzegging („gloriae carmen" en „gratiarum actio"), de vreugde- en dankgebeden („preces hilares ac gratulantes") en de vervoering van de zalige beschouwing („beatae contemplationis afflatus") de boventoon,

---

144) „Non si va la domenica in chiesa come ad un' audizione musicale o a un godimento estetico, ma come alle espressione e all' attuazione sempre rinnovata della *lode* e della *glorificazione* del Signore secondo l'altissima parola dell' Apostolo Paulo: 'Ei autem, qui potens est omnia facere superabundanter quam petimus aut intellegimus, secundum virtutem, quae operatur in nobis, ipsi *gloria* in ecclesia et in Christo Jesu in omnes generationes saeculi saeculorum' ". (ED, 16.) De Schrifttekst is Ef 30, 20v.

145) Zie de tekst waarbij de aantt. 12 tot en met 23 behoren.

146) Zie het citaat waaraan noot 138 korrespondeert.

147) „At praecipuum *divini cultus* elementum internum esse debet: oportet enim semper

terwijl ook de smeekbeden („preces supplices") niet ontbreken [148]). Uiteindelijk gaat het om het waardig eren van God [149]), dat gepaard gaat met Gods inwerking tot heiliging [150]). Daarom heeft de kerkelijke hiërarchie steeds de goddelijke eredienst opgebouwd en hem „tot Gods eer en tot nut van de gelovigen met altijd nieuwe luister en schoonheid" verrijkt [151]). Hier lag daarom het kriterium bij het veranderen van hetgeen niet doelmatig werd geacht en bij het toevoegen van „wat beter scheen ter bevordering van de eer van Jesus Christus en van de Allerheiligste Drieëenheid of tot onderrichting en heilzame opwekking van het christenvolk" [152]). — Zonder in te gaan op kwesties omtrent de modus waarop de heiliging van de gelovigen volgens Pius XII door de eredienst bewerkstelligd wordt, kan men in elk geval affirmeren, dat de lof Gods in heel zijn denken en spreken over de cultus — deze hier verstaan in al zijn verschijningsvormen — een centrale plaats inneemt.

De prioriteit van de lof Gods komt in dezelfde encykliek eveneens naar voren, waar ze spreekt over de doeleinden van het eucharistisch offer [153]). Deze doeleinden zijn volgens de paus dezelfde als die van het kruisoffer. Hij ontwikkelt zijn gedachten hieromtrent als volgt.

Het eerste doel

> „is de verheerlijking van de hemelse Vader. Van Zijn geboorte tot aan Zijn dood werd Jesus Christus verteerd van ijver voor de glorie van God, en van het kruis steeg het offer van Zijn bloed ten hemel als een aangenaam reukoffer. En opdat die verheerlijking nooit onderbroken wordt, verenigen in het eucharistisch offer de ledematen zich met hun goddelijk Hoofd en zingen zij met Hem, met de engelen en de aartsengelen onophoudelijk lof aan God, doordat zij aan de almachtige Vader alle eer en glorie brengen" [154]).

Men kan het best onmiddellijk hierna de daarop volgende alinea lezen en daarna beide alinea's tesamen bespreken. Deze alinea luidt:

> „Het tweede doel is het brengen van de verschuldigde dank aan God. Alleen de goddelijke Verlosser, als zijnde de welbeminde Zoon van

---

in Christo vivere, eidemque se totum dedere, ut *in eo, cum eo et per eum debita caelesti Patri* attribuatur *gloria*". (ED, 24.)

148) ED, 24.

149) „digne ... *honorari* Deum" (ED, 26).

150) ED, 26.

151) „*ad Dei gloriam* christianorumque profectum, *splendore ac candore* (dictando)" (ED, 48).

152) „quod aptius videretur *ad Iesu Christi augustaeque Trinitatis honorem augendum*, atque ad erudiendam et salutariter excitandam christianam plebem" (ED, 48). Hier wordt tevens verwezen n. *Divini cultus*.

153) N. 70-73.

154) „*gloria* est *caelesti Patri tribuenda*. Ab incunabulis usque ad mortem Iesus Christus procurandae *divinae gloriae* studio incensus est ; atque ex Cruce eius sanguinis *immolatio* caelum ascendit *in odorem suavitatis*. Utque eiusmodi *praeconium* numquam intermittatur, in *Eucharistico Sacrificio* membra cum divino suo Capite copulantur, et *cum ipso unaque cum Angelis atque Archangelis immortales Deo laudes concinunt, Patri omnipotenti deferentes omnem honorem ac gloriam*". (ED, 70.) Hier wordt verwezen naar de prefatie

de Vader, wiens onmetelijke liefde Hij ten volle kende, was in staat Hem een waardig danklied te zingen. Dat was Zijn doel reeds, dat wilde Hij, toen Hij in het laatste avondmaal 'dank bracht'; dat hield Hij niet op te doen aan het kruis; dat houdt Hij niet op te doen bij het hoogheilig offer van het altaar, waarvan de betekenis juist is de dankzegging of eucharistische handeling, en wel omdat dit 'waarlijk passend en rechtmatig is, billijk en heilzaam' " [155]).

Vanuit de christologie en de leer over de kerk wordt hier de dankende lofprijzing aangegeven als eerste en tweede doel van de eucharistie, die hier gezien wordt als bron en hoogtepunt van alle eredienst. Dat de paus de aspekten „lof" en „dank" op zulk een abstrakte wijze d.i. na elkaar en als twee doeleinden behandelt, vindt ongetwijfeld zijn reden in een exegese van „gratias agere" en „gratiarum actio" die niet meer de onze is. We zouden beide aangeduide doeleinden daarom als één werkelijkheid moeten zien, namelijk als lofprijzing vanwege Gods heilsdaden: dankende lofprijzing. Wat er echter van zij, hetgeen in beide alinea's uiteindelijk als het voornaamste in de doelgerichtheid van het „eucharistisch offer" zichtbaar wordt, zijn de verheerlijking en de dankzegging die een intieme relatie met elkaar hebben; deze relatie wordt in de encycliek beklemtoond door het feit, dat beide aspekten hier tenslotte bijeen worden gehouden door de affirmatie dat het doeleinden zijn van een en dezelfde werkelijkheid, namelijk van het „eucharistisch offer". Het hier door gebrek aan inzicht in de bijbelse en patristische betekenis van εὐχαριστεῖν, εὐχαριστία en „offerande van lof" eenzijdig opgevatte offer „in odorem suavitatis" geeft ongetwijfeld niet de volle, konkrete betekenis weer die Schrift en Vaders eraan hechten; maar door het verbinden van beide geciteerde alinea's kunnen wij van onze kant vaststellen, dat de gekonstateerde gebrekkigheid het feit niet teniet doet dat de paus uiteindelijk het ene Mis*offer* ziet als een handeling van verheerlijking en dankzegging [156]).
Als derde doel noemt de encycliek de „uitboeting, voldoening en verzoening" [157]), terwijl als vierde vermeld wordt „het afsmeken" [158]). Een vooruit-

---

en naar de Canon Missae uit het rom. missaal, welke verwijzing wij vanuit onze inzichten in de struktuur van de canon zouden veranderen in een verwijzing naar de prefatie en naar de slotdoxologie van de canon als naar het plechtige begin en naar het plechtige slot van de canon.

[155]) „Alter autem, qui praestituitur, finis eo spectat, ut *gratiae* adhibeantur *Deo debitae*. Divinus tantummodo Redemptor, utpote dilectissimus Aeterni Patris Filius, cui quidem immensus eius patebat amor, dignum ei potuit *gratiae* deferre *carmen*. Hoc iam spectavit, hoc voluit, in novissima caena '*gratias agens*'. Idque efficere ex Cruce pendens non intermisit ; non intermittit in augusto *arae Sacrificio, quod gratiarum actionem, seu eucharisticam actionem, significat* ; quandoquidem hoc '*vere dignum et iustum est, aequum et salutare*' ". (ED, 71; met verwijz. naar Mk 14, 23 en prefatie van het Missale Romanum.)

[156]) Een in het oog lopend manko aan inzicht in de struktuur van het paschamysterie, dat zich sinds de middeleeuwen tot aan de konst. v. 1963 in de kerkelijke dokumenten, zoals in de handboeken, manifesteert, blijve hier onbesproken. Ook andere eenzijdigheden worden, als zijnde niet direkt het thema van onze studie betreffend, hier — zoals vaak elders — niet besproken.

[157]) „expiationis, placationis reconciliationisque (finis)" (ED, 72).

[158]) „impetrationis (... finis)" (ED, 73).

gang ten opzichte van de door het koncilie van Trente gelegde accenten [159]) is onmiskenbaar te bespeuren in de volgorde waarin de paus de door hem genoemde en behandelde doeleinden van het eucharistisch offer plaatst. De prioriteit wordt duidelijk toegekend aan de lofprijzing waarmee de dankzegging nauw gepaard gaat; als uiteraard hiermee verbonden worden de uitboeting, voldoening en verzoening en de daarmee samenhangende smeking om zegen en genade beschouwd. De hier gevolgde volgorde keert in de verdere uiteenzetting telkens terug [160]). — Een enigszins andere, maar naar de zin dezelfde volgorde vinden we reeds in de instruktie van 14 juli 1941 van de „S. C. Concilii"; de Mis wordt daar gezien als zijnde vóór alles een uitwendige en publieke daad van aan God verschuldigde „cultus" als erkenning van de heerschappij over ons van God als Schepper, Verlosser en Conservator [161]), en verder als dankzegging [162]) en als smeking en verzoening [163]). Men kan in dit verband ook teruggrijpen naar de encykliek „Mystici Corporis". Nadat de encykliek heeft gezegd dat door het eucharistisch offer de reeds eerder geschilderde eenheid met Christus als met het Hoofd en met de andere ledematen van diens Lichaam wordt aangeduid, zegt zij in dezelfde alinea, dat de gemeenschap van de gelovigen aan de eeuwige Vader het onbevlekte Lam opdraagt dat „op het altaar tegenwoordig is als een welgevallig offer van lof en verzoening voor de noden van geheel de Kerk" [164]). Hierbij valt nog op te merken, dat de eucharistie in de kontekst hiervan uitdrukkelijk zichtbaar wordt als een sakramenteel teken waarin heel het heilsmysterie en de beleving daarvan in het christelijk leven verdicht aanwezig is [165]). Dat de paus — bij alle bezwaren die men terecht kan hebben tegen de exegese der gebruikte termen — de aspekten van lofprijzing (als voornaamste element) en dankzegging (als nauw daarmee verbonden) als het primaire in de doeleinden van het eucharistisch offer beschouwt (dat hij ook hier niet als geïsoleerd van andere vormen van de christelijke werkelijkheid en de beleving daarvan ziet), blijkt nog uit een passus waarin hij benadrukt dat God de voortzetting van Christus' kruisoffer wil

> „opdat nooit de hymne van lof en dank onderbroken wordt, die de mensen aan hun Schepper verschuldigd zijn, omdat zij behoefte hebben aan zijn voortdurende hulp en aan het bloed van de goddelijke Verlosser ter vernietiging van de zonden, die zijn rechtvaardigheid uitdagen" [166]).

De genoemde vierdeling komt ook hier duidelijk naar voren, terwijl de dankende lofprijzing — de aspekten van lof en dank komen althans in het nauw samenvoegen van „gloriae" en „gratiarum" als genetivi bij het ene woord „actio"

---

159) *Sess. 22, c. 3.* Zie overigens blz. 218/9 van deze studie.
160) N. 74-78 en 92.
161) B I, 72, 2°.
162) „*ad gratias Deo agendas*" (B I, 72, 3°).
163) „ad beneficienda obtinenda, ad peccata expianda" (B I, 72, 3°, vervolg).
164) „in altari praesentem . . . gratissimam quidem *laudis placationisque hostiam* pro totius Ecclesiae necessitatibus" (ED, 83). Vgl. hierbij n. 84/5.
165) N. 82 en 84/5.
166) „ne *gloriae gratiarumque actionis* intermittatur *hymnus*, ab hominibus idcirco Creatori *debitus*, quod perpetuo eius *indigeant auxilio*, divinique indigeant Redemptoris san-

sterk in hun onderlinge verbondenheid naar voren — in haar prioriteitskarakter wordt benadrukt.
In dit perspektief kan men nog een tekst beschouwen, waarin gezegd wordt, dat, indien de gelovigen zich met zulk een aandacht en godsvrucht („pia intentaque mente") met de liturgische handeling verenigen dat van hen werkelijk geldt: „Wier geloof en godsvrucht u bekend zijn" [167]), ieder afzonderlijk en allen tesamen „zich" zullen „wijden aan de bevordering van Gods eer" [168]). Vanuit dit zicht op de liturgie spreekt de encykliek ook, als zij de vespers voor alle gelovigen aanbeveelt tot heiliging van de zondag. Telkens wordt hier de nadruk gelegd op de overtuiging, dat het bij de heiliging van de zondag in het algemeen en bij de vespers (en andere geestelijke oefeningen) gaat om de „laus Dei" (n. 146/7).
Het primaat van de lofprijzing komt verder naar voren in een passus over het liturgisch jaar:

> „Men moet het liturgisch jaar (dus) beschouwen als een prachtige lofzang, die het gezin van de christenen door Jesus, onze blijvende Middelaar, richt tot de hemelse Vader" [169]).

Men kan hierbij noteren, dat het hier bij Jesus aangewende zelfstandig naamwoord „conciliator" is en dus speciaal op diens verzoenende rol duidt. Lofprijzing en verzoening worden aldus in nauwe samenhang met elkaar en wel vanuit een christologische en ekklesiologische fundering vermeld, terwijl de „laudis hymnus" naar voren treedt als het voornaamste element in de omschrijving van de betekenis van het liturgisch jaar.
In ditzelfde licht staat geheel de behandeling van de feestkring der heiligen [170]).
Uit de veelheid van teksten waaruit blijkt dat de heiligenverering vooral gezien wordt vanuit de gezichtshoek van het eer brengen aan God, kan de volgende passage als karakteristiek voor de beschouwingswijze van de encykliek gelden:

> „Laten wij langs deze weg van de Liturgie, die zich ieder jaar voor ons opent, onder de heiligende werking van de Kerk, gesterkt door de hulp en de voorbeelden van de heiligen, bovenal van de onbevlekte Maagd Maria . . ., toetreden tot de 'Hogepriester' om met Hem te leven en één van gevoelen te zijn en door Hem te kunnen doordringen 'in het binnenste achter het voorhangsel' en daar de hemelse Vader door alle eeuwigheid te eren.
> Dit is het wezen en de reden van bestaan van de heilige Liturgie. Zij

---

guine *ad* ea *delenda peccata,* quae eius provocant iustitiam" (ED, 78). — Ook hier ligt een eenzijdige nadruk op het debitum-aspekt in de lof en de dank t.o.v. de Schepper — het is kenmerkend, dat hier niet „(hemelse) Vader" staat — en op Gods rechtvaardigheid waar het over de (verlossing uit de) zonde gaat.
[167]) Zie Canon Missae in rom. missaal.
[168]) „*divinae* procurandae *gloriae* se consecrant" (ED, 98).
[169]) „Liturgicus (igitur) annus veluti magnificus *laudis hymnus* habendus est, quem christianorum familia *per Iesum, perpetuum conciliatorem* suum, *caelesti Patri* admovet". (ED, 159.)
[170]) N. 164-169.

heeft betrekking op het offer, op de sacramenten, op het brengen van lof aan God; zij doelt op de vereniging van onze zielen met Christus en op de heiliging van onze zielen door de goddelijke Verlosser, opdat Christus wordt geëerd en door Hem en met Hem de Allerheiligste Drieëenheid: 'Eer aan de Vader en de Zoon en de Heilige Geest' " [171]).

Het doel van de liturgie, van de kerk, van de éénwording met Christus als Hogepriester, van de heiligenverering en van geheel het christelijk leven wordt hier aldus getekend als lofprijzing aan de drieëne God. Deze lofprijzing echter wordt gezien als vooral gericht op Christus en door en met Hem op de hemelse Vader en zo ook op de Geest die de Liefde is tussen Vader en Zoon en aan wie de heiligende inwerking op de mensen wordt toegekend. Dit wijde perspektief steekt ook achter de aansporing om de als ledematen met het Hoofd verbonden christenen tot heiligheid te helpen brengen en hen met het oog hierop vooral voor de viering van de liturgie samen te roepen, opdat zij „door de genaden van de sacramenten verkwikt mogen worden en met Hem en door Hem het verheven offer mogen vieren en de verschuldigde eer mogen brengen aan de eeuwige Vader" [172]).
De hier genoemde lofprijzing wordt tenslotte gezien als een cultus [173]) die „als het ware een zekere voorbereiding en een begin moge zijn van die hemelse Liturgie" [174]) waarbij wij, naar we hopen,

„zullen zingen: 'Hem, die zetelt op de troon, en aan het Lam zij lof en eer en kracht in de eeuwen der eeuwen' " [175]).

Weliswaar verzwakken in deze tekst, waarmee de encykliek haar uiteenzetting besluit, het „als het ware" („veluti") en het „een zekere („quaedam") al tezeer de kontinuïteit tussen aardse lofprijzing enerzijds en de hemelse lofprijzing als voltooiing daarvan anderzijds en missen we juist in het samenvattende slot van de encykliek een aanduiding betreffende de aardse eredienst in zijn hoedanigheid van deelname aan de „hemelse". Bovendien kan men zich afvragen, of in deze passus het begrip lof Gods in een zelfde abstrakte zin wordt gehanteerd

---

[171]) „Per liturgicum hoc iter, quod denuo singulis annis nobis patet, Ecclesiae opera, sanctitatis effectrice, permoti, ac subsidiis exemplisque roborati sanctorum caelitum, imprimisque immaculatae Virginis Mariae, accedamus ... ad 'Sacerdotem Magnum', ut cum eo vivamus et consentiamus, ac possimus per ipsum penetrare 'usque ad interiora velaminis', ibique *caelestem per omne aevum honorare Patrem.*
Talis est sacrae *Liturgiae natura et ratio*; ea nempe *ad Sacrificium pertinet, ad Sacramenta, ad Deoque tribuendas laudes*; atque itidem *spectat* ad nostrorum animorum *cum Christo coniunctionem* et ad eorum *sanctimoniam* per Divinum Redemptorem adipiscendam, *ut Christus honoretur*, ac *per ipsum et in ipso Sanctissima Trinitas*: 'Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto' ". (ED, 168/9.) Verwezen wordt naar He 10, 21 en 6, 19.
[172]) „Sacramentorum gratiis reficiantur, et *una cum eo et per eum* augustum *celebrent Sacrificium, Aeternoque Patri debitas laudes tribuant*" (ED, 202).
[173]) ED vertaalt *colimus* met: *wij vereren*; n. 207.
[174]) „sit veluti *praeparatio* quaedam *atque auspicium caelestis* illius *Liturgiae*" (ED, 207). ED laat „quaedam" onvertaald.
[175]) „*concinemus*: 'Sedenti in throno et Agno: *benedictio* et *honor* et *gloria* et *potestas in saecula saeculorum*' ". (ED, 207.)

als in andere passages van „Mediator Dei et hominum". Men kan echter opmerken, dat de encykliek in haar laatste alinea ongetwijfeld geen adekwate samenvatting van al het behandelde wil geven — het is evident, dat verschillende belangrijke elementen hier niet naar voren treden — en dat blijkens het veelvuldig in de encykliek voorkomen van de verbinding „gloria Dei — gratiarum actio" het aspekt van dank op een of andere manier steeds of althans vaak mede geïmpliceerd wordt wanneer alleen uitdrukkingen als: „gloria Dei" en dergelijke worden aangewend. Kenmerkend is in elk geval, dat de lofprijzing als zijnde het belangeloze moment in de beleving van de gemeenschap met God in boven-aangehaalde tekst en in geheel de encykliek centraal staat.
Hier zij verder slechts gewezen op het feit, dat het primaat van de lofprijzing zoals dit in het gebruik van de uitdrukkingen „gloria Dei" en „laus Dei" zichtbaar wordt, nog naar voren komt in de apostolische konstitutie „Christus Dominus" [176]), in de brief van het staatssekretariaat aan de „Canadese Sociale Week" (14 aug. 1953) [177]), in de toespraak van 2 november 1954 tot de kardinalen en bisschoppen [178]), in de encykliek „Musicae sacrae" [179]), in de speech tot hen die hadden deelgenomen aan het kongres te Assisi [180]) en in de instruktie van 3 september 1958 [181]).
Na dit alles vraagt de Konstitutie van 1963 bijzondere aandacht. Zoals bij het beschouwen van de voorgaande dokumenten, gaan we ook hier meer refererend te werk en plaatsen we slechts een enkele kanttekening, om tenslotte in het hierop volgend onderdeel te trachten tot een aanzet van synthese der in de verschillende geschriften gevonden gegevens te komen.
In artikel 5 neemt de konstitutie voor het beschrijven van de aard der liturgie en van haar betekenis in het leven van de kerk als uitgangspunt, dat in Christus „de volmaakte voltooiing van onze verzoening gekomen en de volheid van de goddelijke eredienst ons geschonken" is [182]). In de tweede alinea van ditzelfde artikel vervolgt zij dan:

---

[176]) Zie m.n. ED, 22 (het deelnemen aan de heilige Tafel „*adaucta ... Dei gloria ac* Mystici Iesu *Christi Corporis sanctimonia*") en 30 (doeleinden van de Mis: *adorare, gratias agere, expiare* en *impetrare*).
[177]) B II, 1. Het lijkt de moeite waard, volgende passus aan te halen: „Celle sociale, *la paroisse* l'est ... parce qu'elle est *le centre de la prière liturgique*. ... l'église paroissiale où le peuple s'assemble *pour rendre gloire à Dieu et implorer sa grâce* par Jésus-Christ, est, pour la société entière, *une arche de salut*. C'est au pied de l'autel du sacrifice, autour de la chaire de vérité, que le repos dominical prend sa signification plénière: ... avant tout journée consacrée au *culte de Dieu*, sous la forme communautaire et sociale qui est due". Hierbij kan worden opgemerkt, dat in één adem met het als voornaamste element beschouwde element „rendre gloire à Dieu" het smeekgebed wordt genoemd en dat de heilswaarde van de „culte de Dieu" — deze uitdrukking wordt hier gebruikt om beide genoemde elementen in hun onderlinge verhouding en eenheid weer te geven — uitdrukkelijk vermeld wordt.
[178]) ED, 9 (Doeleinden van de Mis: *cultus divinus* door *adoratio* en *gratiarum actio*; *placatio* en *impetratio*).
[179]) Zie m.n. de nrs. 11, 14, 33 en 42.
[180]) Zie m.n. de nrs. 5, 21 en 33.
[181]) B II, 71-102, passim.
[182]) Zie noot 25.

„Dit werk nu van de verlossing der mensen en van Gods volmaakte verheerlijking, dat zijn voorspel had in Gods wonderbare daden aan het volk van het Oude Testament, heeft Christus de Heer volbracht, vooral door het paasgeheim van Zijn zalig lijden, van Zijn verrijzenis uit het dodenrijk en van Zijn glorievolle Hemelvaart" [183]).

In genoemd artikel wordt blijkbaar de genetische orde van de ene in Christus zelf en door hem in geheel de mensheid bewerkstelligde realiteit aangeduid: verzoening, verlossing, die tegelijk de volheid van de goddelijke eredienst, volmaakte verheerlijking is. Het feit dat deze ene werkelijkheid, door de konstitutie „opus" genoemd, hier en elders in genoemd dokument anders wordt benaderd dan in voorgaande dokumenten is ongetwijfeld te danken aan een zich ontwikkelende theologie die konkreet en „geschichtlich" wil zijn en zich kristalliseert om de heilsgeschiedenis. Wanneer het gelovig denken vanuit een dergelijke instelling de liturgie beschouwt, valt de aandacht vanzelfsprekend op het feit dat wij God slechts kunnen liefhebben en eren omdat Hij ons het eerst heeft liefgehad (vgl. bijv. 1 Jo 4, 10. 19). In de „ordo executionis" immers komt hetgeen God doet op de eerste plaats [184]). Dit houdt echter nog geen waardeoordeel in omtrent het doel van dit aldus opgevatte „opus Dei". We komen hierop later terug.
In artikel 6 staat onder meer, dat de eerste christenen ijverig waren in het breken van het brood en het gebed, terwijl zij God loofden [185]). Het lofprijzingsaspekt treedt in het onmiddellijk hierop volgende duidelijk aan het licht, als het artikel verder zegt:

„Sindsdien is de Kerk altijd blijven samenkomen om het paasmysterie te vieren, door de lezing van 'wat in al de Schriften op Hem betrekking had', door het vieren van de Eucharistie, waarin 'de overwinning en de triomf van Zijn dood tegenwoordig wordt gesteld', en tevens door dank te brengen aan God 'voor Zijn onuitsprekelijke gave' in Christus Jesus, 'tot lof van Zijn heerlijkheid', door de kracht van de Heilige Geest" [186]).

De eucharistie is volgens deze tekst dus de viering bij uitstek van het paasmysterie, waarin het heil op bijzondere wijze tegenwoordig wordt gesteld en de kerk dankende lofprijzing brengt aan God, in Christus en door de Heilige

---

[183]) „Hoc autem *humanae Redemptionis et perfectae glorificationis opus*, cui divina *magnalia* in populo Veteris Testamenti praeluserant, adimplevit *Christus Dominus, praecipue per* suae beatae Passionis, ab inferis Resurrectionis et gloriosae Ascensionis *paschale mysterium*". (ED, 5, al. 2.) ED liet „ab inferis" onvertaald.
[184]) Vgl. hierover E. Lengeling, s.v. *Liturgie*, in : HThG II (1963), 75-97, vnml. p. 90.
[185]) „*collaudantes Deum*" (ED, 6). Deze uitdrukking in een citaat uit Hand 2, 47.
[186]) „Numquam exinde omisit Ecclesia quin in unum conveniret *ad paschale mysterium celebrandum* : legendo ea 'in omnibus Scripturis quae de ipso erant', Eucharistiam celebrando in qua 'mortis eius victoria et triumphus repraesentatur', et simul *gratias agendo* 'Deo super inenarrabili dono' in Christo Iesu, *'in laudem gloriae eius'*, per virtutem Spiritus Sancti". (ED, 6.) De citaten zijn uit Lk 24, 27; *Trid.*, sess. 23, *Decr. De Ss. Eucharistia*, c. 5 (Ed. Görres Gesellschaft VII, Actorum pars IV, Freiburg i.Br. 1961, p. 202); 2 Kor 9, 15; Ef 1, 12.

Geest [187]). Zoals in artikel 5, wordt ook hier de genetische orde geschilderd. Bovendien is hier op te merken, dat de lofprijzing Gods in dit artikel in de bijbelse zin te verstaan is, namelijk als lofprijzing waarin dank voor konkreet ondervonden heil wordt uitgedrukt. De met deze dankende lofprijzing verbonden smeking blijft daarenboven niet onvermeld [188]).

Bij het grote werk dat in de liturgische handelingen, met name in de eucharistie, maar ook in de andere sakramenten, in de Schriftlezing en in alle gebed van de kerk plaatsheeft, „waardoor God op volmaakte wijze wordt verheerlijkt en de mensen worden geheiligd" [189]), maakt Christus de kerk tot zijn deelgenote, „de Kerk, die haar Heer aanroept en door Hem haar eredienst verricht voor de eeuwige Vader" [190]). Opmerkelijk is, dat in boven-weergegeven passage de lofprijzing Gods op de eerste plaats komt en de heiliging van de mensen daarná wordt genoemd. Bovendien krijgt het „cultum tribuere" hier het volle accent. Een uit de vergelijking met andere teksten te konstateren schommeling in de accentueringen zullen we nog elders tegenkomen.

Wanneer het koncilie affirmeert dat de liturgie terecht de uitoefening van Christus' priesterlijk ambt is [191]), wordt de heiliging van de mens het eerst en de volledige publieke eredienst daarna genoemd [192]).

In een taal die vol is van schriftuurlijke wendingen en duidelijk geïnspireerd is door liturgische teksten tekent artikel 8 de „aardse liturgie" — het gaat hier om haar latreutische zijde — van de pelgrimerende kerk [193]) in haar relatie tot de „hemelse liturgie", de liturgie van „de heilige stad Jerusalem" [194]). Ze wordt geschetst in haar hoedanigheid van voorsmaak van laatstgenoemde eredienst en tevens als deelname aan „het loflied van heerlijkheid" [195]) dat door de menigte der hemelse legerscharen gezongen wordt [196]). Tevens wordt in dit verband gewezen op het feit, dat wij bij het vereren van de gedachtenis der heiligen aandeel en gemeenschap met hen verhopen [197]), vol verwachting uitziende naar de komst van Christus en daarmee ook naar onze „gloria" [198]). Aldus wordt in dit artikel duidelijk, dat de konstitutie als hoogste doel van de liturgie de „gloria Dei" beschouwt. Deze „gloria Dei" is uiteindelijk ook het objekt van Gods heilswerking. De glorie Gods immers zal in haar volheid openbaar worden, wanneer wij met Christus verschijnen in glorie. De uiterlijke glorie Gods —

---

187) Ook het pneumatisch aspekt wordt dus hierin naar voren gebracht, echter, zoals elders (a. 2; 5; 6, eerste zin; 43), op een weinig uitgewerkte en evenmin in het geheel harmonisch ingepaste wijze.

188) A. 7, al. 1.

189) „quo *Deus* perfecte *glorificatur*, et *homines sanctificantur*" (ED, 7, al. 2).

190) „Ecclesiam ..., quae *Dominum* suum *invocat et per ipsum Aeterno Patri cultum tribuit*" (ED, 7, al. 2).

191) Vgl. m.n. *Mediator Dei*, n. 3, 20 en 142.

192) A. 7, al. 3.

193) Vgl. Fil 3, 20; Kol 3, 2; He 12, 20.

194) He 12, 22; Ap 21, 2.

195) „*hymnum gloriae*" (ED, 8).

196) Vgl. He 12, 20; prefaties en Sanctus.

197) Zie „Communicantes ..." en „Nobis quoque peccatoribus ..." van de rom. Canon Missae.

198) Vgl. (1 Kor 15, 43;) Fil 3, 20; Kol 3, 4.

alleen hierom kan het hier gaan — is fundamenteel de openbaring en mededeling van Gods heerlijkheid in schepping en heilsgeschiedenis, die in Christus hun hoogtepunt bereiken. Aan deze heerlijkheid Gods heeft de in Christus verloste en geheiligde mens reeds op verborgen wijze deel, totdat deze heerlijkheid als deelname aan die van Christus in het voltooide eschaton volledig openbaar wordt. Deze „objektieve" glorie Gods is dus dezelfde als de heerlijkheid die in schepping en heilsgeschiedenis wordt geopenbaard en medegedeeld en kan slechts formeel daarvan onderscheiden worden. „Subjektief", formeel bestaat de uiterlijke glorie Gods in het eer brengen aan Hem door Christus en door allen die in eenheid met Hem ditzelfde doen. In die zin is in de teleologische orde de „gloria Dei" primair.
Dat geheel het leven een verheerlijken („glorificare") van de Vader moet zijn, komt nog in de reeds geciteerde zin van artikel 9 naar voren [199]). Het hoogtepunt en de bron van alle aktiviteiten echter is de liturgie, die ten doel heeft dat de door geloof en doopsel kinderen Gods geworden mensen samenkomen om God te prijzen („laudare") [200]).
In de reeds aangehaalde tekst uit de tweede alinea van artikel 10 [201]) wordt de eenheid van de heiliging der mensen en van de verheerlijking van God als zijnde twee aspekten van één werkelijkheid zeer sterk beklemtoond door het feit, dat het hier gebruikte werkwoord in de derde persoon enkelvoud wordt aangewend en het aangevend voornaamwoord „die" („illa") eveneens in het enkelvoud wordt gebezigd, terwijl ook het „ad quam, uti ad finem" terugwijst naar de als een en dezelfde realiteit opgevatte „hominum sanctificatio et Dei glorificatio".
Dit treedt ook aan het licht in artikel 61, dat zegt: Door het paasgeheim van Christus' lijden, dood en opstanding, waaraan alle sakramenten en sakramentaliën hun kracht ontlenen,

> „is er nagenoeg geen enkel eerzaam gebruik van de stoffelijke dingen, dat niet gericht kan worden op de heiliging van de mens en op de lof van God" [202]).

De heiliging van de mens en de lof van God worden hier immers gezien als een en hetzelfde doel — de tekst gebruikt hier het enkelvoud „ad finem" — van genoemd gebruik der stoffelijke dingen.
Over de wijze waarop de prioriteit van de lofprijzing Gods in de artikelen 83-101 zichtbaar wordt, is boven reeds gesproken [203]). Hier zij slechts toegevoegd, dat deze prioriteit nog wordt beklemtoond in artikel 4, waarin het koncilie zegt dat de heiligen in de hemel met Christus God op volmaakte wijze prijzen [204]).
In artikel 112 wordt als doel — ook hier wendt de konstitutie het enkelvoud aan — van de gewijde muziek aangegeven „de verheerlijking van God en de

---

[199]) Zie het citaat waarbij aant. 80 behoort.
[200]) ED, 10, al. 1.
[201]) Zie het citaat waaraan voetnoot 33 korrespondeert.
[202]) „nullusque paene rerum materialium usus honestus *ad finem hominem sanctificandi Deumque laudandi* dirigi non possit" (ED, 61).
[203]) Zie de alinea's waarbij de aantt. 112 t./m. 124 behoren.
[204]) „*Deo* in caelis *laudem perfectam decantant*" (ED, 104).

heiliging van de gelovigen" [205]). Dit doel is hetzelfde als dat van de liturgie [206]). Ditzelfde beginsel vindt men in artikel 122 terug, waar het koncilie beklemtoont, dat de kunsten, vooral de religieuze kunst met als hoogtepunt de gewijde kunst,

> „des te meer in dienst (staan) van God en van de bevordering van diens lof en heerlijkheid, naarmate ze als enig doel hebben, er krachtig toe bij te dragen, om door haar werken de geest van de mensen tot God te verheffen" [207]).

Voor een bespreking van deze passage kunnen we hier teruggrijpen naar hetgeen vroeger naar aanleiding van artikel 122 werd gezegd [208]). Tegen deze achtergrond kan men de meer algemene affirmatie beschouwen, dat ook de moderne kunst en die van alle volken en streken „haar stem kan verenigen met die wonderbare lofzang" die kunstenaars vroeger voor het katholieke geloof hebben aangeheven [209]). Ongetwijfeld is een formulering als deze sterk byzantijns gekleurd. Maar het komt er vooral op aan, dat men de bedoeling van dergelijke formuleringen tracht te achterhalen. Deze bestaat uiteindelijk hierin: het bijzonder karakter van de lofprijzing Gods in haar verschillende facetten te benadrukken.
Hoe deze lofprijzing volgens de besproken dokumenten prioriteit bezit in het komplexe geheel van het gebedsleven der kerk, werd reeds door enkele notities en marge aangeduid. Rest nog de taak, meer in een *vue d'ensemble* de verscheidene gegevens min of meer in een synthese samen te vatten.

* *
*

---

[205]) „*gloria Dei* ... atque *sanctificatio fidelium*" (ED, 112, al. 4).
[206]) A. 112, al. 1-3. Vgl. o.m. de reeds vermelde teksten uit het *Motu Proprio* (1903) v. Pius X, *Divini cultus* v. Pius XI en *Musicae sacrae* v. Pius XII.
[207]) „Deo eiusdemque *laudi et gloriae* provehendae eo magis addicuntur, quo nihil aliud eis propositum est, quam ut operibus suis ad hominum mentes *pie* in Deum convertendas maxime conferant" (ED, 122, al. 1).
[208]) Zie de passus waarbij de aantt. 38 en 39 behoren.
[209]) „ad illum *gloriae concentum* ... adiungere vocem" (ED, 123).

Met nadruk zij hier gesteld, dat volgende konklusies gelezen moeten worden in het licht van hetgeen hieraan voorafgaat. Ze zijn immers voortgekomen uit het tekstenmateriaal zoals dit in bovenstaande beschouwingen op meer refererende wijze naar voren werd gehaald. Het lijkt overbodig, telkens in details de verwijzingen naar de talrijke teksten en aspekten uitdrukkelijk aan te geven. De aansluiting op de verscheidene passages en onderwerpen die ter sprake kwamen is overigens „im grossen Ganzen" duidelijk. Uiteindelijk gaat het in het onderstaande om het tekenen van grondlijnen, die uit genoemde dokumenten zichtbaar worden en van bijzonder belang lijken te zijn voor het verkrijgen van een verdiept inzicht in de lofprijzing Gods zoals dit geleidelijk uit bedoelde geschriften valt af te leiden en een laatste schakel kan zijn naar een poging tot verdere uitbouw daarvan in het laatste hoofdstuk van deze studie. Het zwaartepunt valt in de nu volgende bladzijden uiteraard op de konstitutie „Sacrosanctum Concilium". Bij dit alles zou voortdurend ook de geraadpleegde literatuur dienen te worden geciteerd. Vanwege het belang van een zo groot mogelijke overzichtelijkheid van het geheel der gevolgtrekkingen echter meenden we ons in de eigenlijke uiteenzetting te kunnen beperken tot enkele summiere aangiften [1]).

---

[1]) Voor hetgeen volgt, zie m.n.: H. Manders, s.v. *Eredienst,* in : Lit. Wb. I, 698-704; Vagaggini, *Initiation* ... I, Bruges 1959, vnml. 91-109 (Ch. IV. La liturgie comme ensemble des signes efficaces de la sanctification et du culte de l'Église) en 135-174 (Ch. VII. La liturgie et la dialectique christologique et trinitaire du salut : „A Patre per Christum in Spiritu ad Patrem"); id., *Initiation* ... II, passim; E. Lengeling, s.v. *Kult,* in : HThG I, 865-880; id., s.v. *Liturgie,* ibid., II (zie aant. 184); J. Crichton, *The Church's Worship.* Considerations on the Liturgical Constitution of the Second Vatican Council, London 1964; La Maison-Dieu 76; id., 77 (1er trim. 1964) (= komment. bij de konst. 1963); Konst. 1963, ed. Lengeling, vnml. p. 76*-81*; id., ed. Schmidt, vnml. p. 135-152 (V. Emmanuel); Hänggi e.a., *Gottesdienst nach dem Konzil,* passim; TvL 48 (1964) n. 2; Verheul, *Inleiding tot de liturgie,* vnml. 9-140; H. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie.* Erwägungen nach der Constitutio De Sacra Liturgia, Mainz 1964, vnml. 30-35. 37; L. Bouyer, *Erneuerte Liturgie.* Geistlicher Kommentar zur Liturgiekonstitution, Salzburg 1965 (= vert. v. *The Liturgy Revived,* a Doctrinal Commentary of the Conciliar Constitution on the Liturgy, Notre Dame (Indiana) 1964), vnml. 25-38; E. Lengeling, s.v. *Liturgie,* in : Lit. Wb., afl. 5 (1965), 1574-1596; Martimort e.a., *L'Église* ..., vnml. 6-8. 193-234; Birnbaum, *Das Kultusproblem* ... I, 144-158; *Constitutio de Sacra Liturgia,* ed. (J. Wagner-) J. Jungmann, in : LThK, Das zweite Vatikanische Konzil I (1966), p. 10-109.

— Voor het plaatsen van de Konstitutie in de traditie zoals die in de voorafgaande liturgiedokumenten van de XXe e. een neerslag vindt, kan hier o.m. op het volgende gewezen worden. De konst. zelf beperkt zich ertoe, Schrift, afzonderlijke Vaders en andere teksten uit de overlevering slechts op enkele plaatsen te citeren respektievelijk ernaar te verwijzen. *Het op 11, 12 en 13 jan. goedgekeurde ontwerp* en de daarbij behorende *Declarationes* daarentegen halen voortdurend aan uit en verwijzen telkens naar liturg. dokumenten van de laatste pausen. Aan de gestencilde editie, die ons ter beschikking stond, kan men volgende aanhalingen en verwijzingen ontlenen :

1) Het *Motu Proprio* van 1903 wordt in c. I (algemene beginselen) 3 maal vermeld

De term *cultus* zonder nadere toevoeging heeft in de besproken dokumenten de betekenis van *ere-dienst*. Hierin sluiten ze aan bij de omschrijving die THOMAS VAN AQUINE geeft van „cultus": „aan God de Hem verschuldigde eer brengen" [2]). De aldus opgevatte eredienst omvat geheel de belevingssfeer van zowel algemeen menselijke als specifiek christelijke *religio*siteit: *al* wat de mens doet, doet hij omwille van God. Deze eredienst, die wezenlijk ook op de houding ten opzichte van mens en wereld betrekking heeft, kan worden omschreven als een dienst van lofprijzing en dankzegging, van smeking en verzoening, die innerlijk en uiterlijk, individueel en gemeenschappelijk aan God wordt gebracht. *Heel* het leven moet dus *cultus* zijn, waarvan de expliciet-cultuele expressie de meest innige uitdrukking wordt. De grondvorm van de eredienst in de meest brede zin, die de cultus in de meer strikte betekenis bezielt, namelijk het toegewijd-zijn aan God en aan mens en wereld, wordt uitgedrukt in de termen *pietas* en *devotio*. In de eredienst in al zijn facetten beleeft de christen, dat hij tegenover de transcendente God staat die zich in schepping en verlossing openbaart: hij erkent hierin God als Schepper, aan wiens heerlijkheid hij in Christus en door de Geest deelheeft en steeds meer kan en moet krijgen. Dit geschiedt in één beweging, waarin men twee aspekten kan onderscheiden: enerzijds richt de christen de schepping en zichzelf op het erkennen en totstandkomen van Gods heerlijkheid in deze wereld; anderzijds aanvaardt hij Gods scheppende en verlossende — deze laatste omvat uiteraard ook de heiliging — werking van God. „Cultus" is, in deze zin verstaan, dus niets anders dan het in geloof bezig zijn van de christen, met de schepping, opdat deze in hem aan Gods glorie wordt gewijd en daaraan deelachtig wordt.

In de besproken dokumenten valt ontegenzeggelijk de nadruk op dit eer brengen aan God, dat in concreto wordt toegepast op de liturgie als uitgangs- en hoogtepunt, bijzonder op de eucharistie als centrum van de liturgie [3]), maar ook op het gehele christelijk leven in zijn theocentrische dimensie. Het initiatief Gods wordt aanvankelijk niet of nauwelijks benadrukt, terwijl de door de mens te brengen respektievelijk gebrachte „cultus" vaak eenzijdig wordt gezien als het inlossen van een „debitum" en als een door de mens verrichte prestatie. De heiliging van Godswege wordt aldus niet zozeer gezien als wezenstrek, maar

---

(p. 17 en 35) en in c. VII (kerkmuziek) 5 maal (p. 7/8 en 10-12), terwijl het dekr. *Sacra Tridentina Synodus* in c. II (eucharistie) 1 keer vermeld wordt (p. 10).

2) *Divini cultus* wordt vermeld in c. I en in c. VII, resp. 2 en 5 maal (p. 10 en 17; 8-11 en 14).

3) *Mediator Dei* wordt 16 keer vermeld in c. I (p. 10-11, 15, 17, 20/1, 23, 25, 27/8, 31, 34/5), 3 keer in c. IV (goddelijk officie) (p. 7 en 13), 3 keer in c. VI (gewijde benodigdheden) (p. 9, 10 en 12) en 3 keer in c. VIII (gewijde kunst) (p. 15-17); *Musicae sacrae*: 1 maal in c. I (p. 17), 8 maal in c. VI (p. 8-14), 1 maal in c. VIII (p. 15); *Divino afflante Spiritu*: 1 keer in c. II (p. 10); *Summi Pontificatus*: 1 maal in c. I (p. 23); *toespraak v. 10-2-'46*: 1 keer in c. I (p. 25); *Evangelii praecones*: 1 maal in c. I (p. 25); *toespraak v. 2-11-'54*: 2 keer in c. I (p. 17 en 31); *adhortatio* a.d. ordinarii v. Italië over tv. (1954): 1 keer in c. I (p. 20); *brief* a. Exc. J. Freudhörfer (1955): 1 maal in c. VIII (p. 16); *toespraak v. 7-9-'55*: 1 maal in c. VIII (p. 16); *toespraak v. 22-9-'56*: 3 keer in c. I (p. 17, 21 en 34); *Miranda prorsus*: 1 maal in c. I (p. 20).

2) „exhibere Deo debitum honorem"; *S.T.* II-II, p. 81, a. 4, corp.

3) Merk op, dat in de konstitutie van 1963 althans een zekere neiging naar voren treedt om het woord „liturgie" in bijz. opzicht op de eucharistie te betrekken (a. 2).

veeleer als effekt van de zo opgevatte eredienst. Anderzijds wordt soms met name het geloof als fundament naar voren gehaald en blijft evenmin onvermeld dat de „cultus" slechts vanuit de inspiratie door de theologale deugden volle zin krijgt. Men kan in dit verband ook wijzen op een soms te abstrakt voorstellen van de lofprijzing Gods. Daartegenover echter staat, dat het element van dank dikwijls uitdrukkelijk genoemd en ontwikkeld wordt, terwijl juist ook in nauw verband met de lofprijzing de plaats en de aard van het smeekgebed aandacht krijgt.

In dit licht verdient met name de encykliek „Mediator Dei et hominum", als neerslag van een daaraan voorafgaand ontwikkelingsproces en als een begin van een nieuwere benadering, speciaal bestudeerd te worden. Uitgaande van de verplichting, door de deugd van godsdienstigheid eredienst aan God te brengen [4]), ontwikkelt deze encykliek de gedachte, dat het Woord vlees werd om Hogepriester te zijn en aldus God te eren door de mensen te heiligen [5]). In direkte aansluiting daarop geeft zij de beroemde omschrijving van de liturgie, waarin enerzijds de klemtoon ligt op „cultus" maar anderzijds de hier genoemde eredienst wordt beschouwd als de door de kerk voortgezette uitoefening van Christus' priesterlijk ambt [6]). In de aldus opgevatte eredienst „wordt ongetwijfeld het werk van onze verlossing voortgezet en de vrucht daarvan ons toegedeeld" [7]). Hier wordt dus de soteriologische zijde mede betrokken in de omschrijving van liturgie als „cultus" („publicus", „divinus", enz.). Vernieuwde bijbelse en dogmatische theologie over Christus, kerk en sakramenten vinden in dergelijke teksten reeds enigermate een bevestiging, die al te bespeuren valt in „Mystici Corporis".

De lijn van „Mediator Dei et hominum" wordt in de Konstitutie over de heilige Liturgie voortgezet en gedifferentiëerd. Ofschoon het koncilie geen eigenlijke definitie van de liturgie bedoelt te geven, is de omschrijving uit artikel 7 een duidelijke weergave van het perspektief waarin volgens de Vaders de liturgie vóór alles gezien moet worden en kan ze daarom gevoegelijk in haar geheel worden aangehaald:

> „Terecht wordt (dus) de liturgie beschouwd als de uitoefening van het priesterlijk ambt van Jesus Christus, waarin de heiliging van de mens door uiterlijk waarneembare tekens wordt aangeduid en op de wijze, eigen aan ieder van deze tekens, wordt bewerkt, en waarin door het mystieke Lichaam van Jesus Christus, het Hoofd nl. en Zijn ledematen, de volledige publieke eredienst wordt uitgeoefend" [8]).

Slechts in het laatste gedeelte van de relatieve bijzin neemt deze alinea de uitspraak van „Mediator Dei et hominum" over, die de liturgie, „om alles kort

---

[4]) N. 13-15; vgl. n. 16.
[5]) N. 17/8.
[6]) N. 20; vgl. n. 3.
[7]) „nostrae opus redemptionis procul dubio continuatur, eiusque fructus nobis impertitur" (ED, 29). Vgl. ook n. 169 (over *natura* en *ratio* (existendi) van de liturgie).
[8]) „Merito (igitur) *Liturgia* habetur veluti *Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio*, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur *sanctificatio hominis*, et amystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris, *integer cultus publicus* exercetur". (ED, 7, al. 3).

uit te drukken", aanduidt als „de integrale openbare eredienst" van het mystiek Lichaam van Christus [9]). Aansluitend op genoemde uitspraak, laat de konstitutie anderdeels duidelijk uitkomen, dat de liturgie niet eenzijdig als „cultus (publicus)" gedefiniëerd moet worden maar dat ze moet worden beschouwd als een „sacrum commercium", een „heilige uitwisseling". Heiliging van de mens en openbare eredienst zijn volgens de konstitutie een en dezelfde inhoud en opdracht van de liturgie: liturgie is aktualisering van Christus' priesterschap in zijn dubbel aspekt van heilsmededeling en eer brengen aan God. In dit samengaand handelen van God en mens wordt het verbond tussen de Heer en de mensen vernieuwd [10]).
Voordat we het hier geaffirmeerde enigszins amplificeren, zij eerst nog eraan herinnerd, dat volgens de tekst van de konstitutie de liturgie weliswaar de voornaamste plaats inneemt in het kerkelijk handelen omdat heiliging en lofprijzing hierin gelijktijdig en op de meest indringende wijze gestalte aannemen, maar dat juist in bovengenoemde vaststelling geïmpliceerd ligt dat beide aspekten in *alle* vormen van eredienst gerealiseerd worden [11]). De synthese van wat volgens de konstitutie liturgie is, kan dus mutatis mutandis worden toegepast op alle uitingen van eredienst. Uiteindelijk wil het onderstaande aangeven, dat en hoe met name vanuit „Sacrosanctum Concilium" *het gebed* als lofprijzing dieper wordt gefundeerd.

In de liturgie der kerk [12]), waarin Christus werkdadig aanwezig is als Hogepriester en Middelaar [13]), voltrekt zich in heilige tekens [14]) door de kracht van de Heilige Geest [15]) het werk van de verlossing [16]). Dit heilsmysterie, dat in het Oude Testament werd voorbereid [17]), kulmineert in Christus' paasgeheim van lijden, opstanding uit de doden en hemelvaart [18]). Het wordt in de liturgie geopenbaard, uiteraard op een werkdadige wijze [19]), tot de Heer wederkomt en wij met Hem verschijnen in heerlijkheid [20]).
Het gaat hierbij om *heilsmededeling* van Godswege, in al haar verscheidene aspekten [21]), die reeds een voorbereiding en zelfs een ontkiemend begin is van de toekomstige glorie en de hemelse liturgie [22]). Zoals het heilswerk van Chris-

---

9) N. 20, al. 2; zie de behandeling van bedoelde passage uit „Mediator Dei et hominum" s.v. „pietas", met de daarbij behorende aant. 22.
10) A. 10, al. 2; vgl. *Mediator Dei,* 17/8. Vgl. ook a. 5 en a. 83. — Voor een kritiek die men, zoals reeds werd aangeduid, kan hebben op verschillende punten in de wijze waarop in beide dokumenten de liturgie wordt omschreven, zij hier verwezen naar het laatste hfdst. van deze studie.
11) Zie a. 10.
12) A. 2; 41; 47/8.
13) A. 5; 7/8; 33; 35, 2); 48; 83; 104.
14) A. 7; 21; 33; 47/8; 59-60; 122.
15) A. 6; vgl. a. 2 en a. 5, al. 1.
16) A. 2; 5; 47; 102; 107.
17) A. 5.
18) A. 5.
19) A. 2; 6; 35; 61; 102-104; 106/7; 109.
20) A. 6; 8; 47.
21) Zie hiervoor m.n. ed. Lengeling, p. 77*-78*; id., *Liturgie,* in : Lit. Wb., 1584.
22) A. 8; 47.

tus echter tegelijk *verheerlijking* van de Vader is [23]), zo keert zich de begenadigde mensheid op velerlei wijze [24]), door en met en in Christus [25]) en door de kracht van de Heilige Geest [26]), tot God. Deze eredienst [27]) bestaat in de anamnese van de heilsgeschiedenis, vooral van het hoogtepunt daarvan: het pascha van onze Heer [28]). Deze gedachtenisviering — deze heeft in de konstitutie de volle bijbelse betekenis van het werkdadig tegenwoordig-worden van het verbond Gods in het gedenken door de mensen die daarin zijn opgenomen [29]) — bezit tal van aspekten. Als bijzondere kenmerken van de hierin door de mensen gebrachte eredienst kunnen gelden: lofprijzing Gods [30]) in vreugde [31]) en dankbaarheid [32]), in geloof [33]), hoop [34]) en liefde tot God en de medemensen [35]); smeekbeden [36]) en boete [37]), als uiteraard met deze lofprijzing verbonden. De aldus opgevatte „cultus" in „pietas" [38]) is een tot uitdrukking brengen van het Christus-mysterie in geheel het christelijk leven, dat als geheel een eredienst aan God is en tevens een verheerlijking van de Vader voor de mensen [39]).

In de genetische orde [40]) is liturgie dus primair het initiatief Gods tot de dialoog tussen hem en de mensen. Dit vindt overal in de konstitutie uitdrukking, waar beide komponenten — heiliging en verheerlijking — naast elkaar worden gezet in boven-aangegeven volgorde. Een overzicht van de hiervoor in aanmerking komende teksten kan aldus kort worden weergegeven [41]): verzoening — eredienst, verlossing — verheerlijking (a. 5); voltrekking van het heilswerk — lof en dank (a. 6); verkondiging en sakramenten — verheerlijking van de Vader (a. 9); geloof en doopsel — lofprijzing Gods en offer (a. 10); lezing van Gods woord en voeding van het geloof — geestelijke eredienst (a. 33); leven in Christo — gebed (a. 41); in de eucharistieviering: woord Gods en voeding — dank brengen en offeren (a. 48); in de sakramenten in het algemeen: heiliging van de mensen en opbouw van Christus' Lichaam — aan God de verschuldigde

---

[23]) A. 5.
[24]) Zie m.n., over *gebed*: a. 6/7; 12; 24; 33; 48; 83-101; 105; 109; 112; over *offer*: a. 2; 6/7; 10; 12; 47/8.
[25]) A. 7/8; 33; 48; 83; 104.
[26]) A. 6.
[27]) Zie m.n. a. 5; 7; 33.
[28]) A. 47; 102; 106.
[29]) A. 47; 102; 104.
[30]) A. 6-8; 10; 33; 59; 61; 83-85; 89; 99; 122.
[31]) A. 106; 109.
[32]) A. 6; 48; 106.
[33]) A. 9; 10; 59.
[34]) A. 102; 106.
[35]) A. 10; 47; 59; 105.
[36]) A. 53/4; 60; 83; 109.
[37]) A. 105; 109-110.
[38]) A. 29; 99; 105-107.
[39]) A. 2; 9-10.
[40]) Lengeling spreekt van *in ordine executionis*; zie zijn publikaties, passim.
[41]) Om de volgorde der passages in de tekst zelf van deze studie beter te laten uitkomen, worden de versch. opeenvolgende artt. tussen haakjes in de tekst zelf aangegeven. — Zie: ed. Lengeling, p. 78*-79*; id., *Liturgie*, in: Lit. Wb., 1585.

eer brengen en liefde beoefenen (a. 59, vnml. al. 1); in de sakramentaliën: heiliging van de mens — lof van God (a. 61); in het goddelijk officie: lezing — gebed (a. 89, c); 92/3); in de viering van het liturgisch jaar: gedachtenisviering van Christus' heilswerk — lofprijzing en smeking tot God (a. 102-104); woord Gods — gebed en doopsel — boete (a. 109); in de viering van de dag des Heren: luisteren naar Gods woord en deelname aan de eucharistie als het gedenken van Christus' pascha enerzijds en het dankend lofprijzen wegens ons deelhebben aan dit mysterie anderzijds (a. 106) [42]).

In de *teleologische orde* of *orde der waarden* [43]) staat de glorie Gods centraal. De hieraan beantwoordende volgorde vindt men in volgende passages [44]). Allereerst kan men twee alinea's vermelden, waarin verheerlijking Gods en heiliging van de mensen uitdrukkelijk als termen in boven-aangegeven opeenvolging voorkomen (a. 7, al. 2; a. 113, al. 4). In de hoofdstukken over het goddelijk officie (a. 83-86), de gewijde muziek (a. 112) en de gewijde kunst (a. 122) staat het latreutische uiteraard op de voorgrond; maar het aspekt van heilsmededeling wordt in de verhandeling over het goddelijk officie sterk onderstreept (a. 84; 86; 88; 90; 94), terwijl het ook in de beschouwingen over de kerkmuziek (a. 112; 120) en over de kerkelijke kunst (a. 127, al. 3) zichtbaar wordt.

Ongetwijfeld vermijdt de konstitutie in al deze beschrijvingen tegenstellingen. Bovendien wijst ook de gekonstateerde schommeling in de accentueringen op het feit, dat het koncilie geen volledig uitgebalanceerde synthese biedt van wat men onder liturgie heeft te verstaan. Maar in verband met het thema van onze studie kunnen vanuit genoemd dokument met name volgende theologische „idées forces" als relevant naar voren worden gehaald.

Vooral in de encykliek „Mediator Dei et hominum" werd reeds de onverbrekelijke band tussen heiliging van de mensen en lofprijzing Gods uitdrukkelijk bevestigd. Dit ging tegen de opvatting van velen in, dat de heiliging als zodanig niet onder het begrip liturgie valt. De liturgie werd vrij algemeen gereserveerd voor de verheerlijking Gods, de „cultus divinus", die daarenboven vaak op een abstrakte wijze werd beschouwd. De liturgie werd daarom vaak een levensvreemd ritueel ter ere van de verre God, terwijl de heiliging een verzelfstandigde grootheid werd in de talrijke systemen van spiritualiteit waarin het accent al tezeer lag op wat men tegenwoordig werkheiligheid noemt. Ziet men de liturgie uitsluitend of althans al tezeer als een van de mens uitgaande verheerlijking Gods, dan liggen pelagianisme en eenzijdig antropocentrisme op zijn zachtst gezegd niet ver weg. Een reaktie tegen een dergelijke beschouwingswijze te zijn, is een van de verdiensten van genoemd dokument. Vanuit een meer ontwikkeld zicht op bijbel en traditie affirmeert de Konstitutie van 1963: „In de Liturgie wordt het 'God met ons' doorleefd, het *Emmanuel*" (Schmidt) [45]).

---

[42]) In a. 7, al. 1 is de volgorde veranderd door wijziging van het oorspronkelijk ontwerp. — In de artt. 1/2, 11, 14, 21, 35, 51, 55, 60 en 107/8 wordt alleen het soteriologisch element uitgedrukt. Het is niet te verwonderen, dat enige Vaders op meerdere plaatsen het latreutisch element ingevoegd of beklemtoond wensten te zien. (Zie bijv. begin van deze aant.).

[43]) Lengeling spreekt van *finis operis et operantis* en van *in ordine intentionis*; zie zijn publikaties, passim.

[44]) Zie noot 41.

[45]) Ed. Schmidt, p. 143; vgl. p. 142-148.

Zij stelt, dat in de *orde der genese* het „opus Dei" als „werk van God" [46]) primair is ten opzichte van het „opus Dei" als „werk aan God" [47]). Tevens echter beklemtoont zij, dat beide een en hetzelfde „opus" zijn. Heiliging van Godswege realiseert zich slechts in de toewijding van het gehele leven aan de glorie van God: in de *orde der waarden* is uiteindelijk het lofprijzen primair, als zijnde de voltooiing van verlossing en heiliging. De konstitutie grijpt in deze fundering van de lof Gods terug naar de wijze waarop de Schrift het woord δόξα gebruikt, namelijk enerzijds om de openbaring en mededeling van Gods heerlijkheid aan te duiden en anderzijds om het antwoord van de mens te karakteriseren [48]). Tevens drukt zij hierin het gegeven uit de patristieke traditie uit, volgens hetwelk „de levende mens Gods glorie" is [49]), terwijl zij ook de opvatting van het authentieke thomisme honoreert [50]).
Het is evident, dat in de konstitutie *het christelijk gebed* in zijn volle dimensie in nauw verband wordt gebracht met de „communio" tussen de Vader en het vleesgeworden Woord in de Heilige Geest [51]). Dit beantwoordt aan de dimensie van het christen-zijn, zoals dit bij uitstek in het Gebed des Heren wordt uitgedrukt: omdat het eeuwig Woord vlees werd en de mensen tot zijn broeders heeft gemaakt, kunnen zij door en met en in Hem door de kracht van de Heilige Geest de „Vader in de hemel" prijzen [52]). Deze *lofprijzing* omwille van de „magnalia Dei", die niets anders is dan de bijbelse εὐχαριστία, gaat, gezien het feit dat de mensen nog op weg zijn naar de definitieve voltooiing van de ene werkelijkheid van heiligheid en dankende lofprijzing, gepaard met *smeking* om vergeving en hulp [53]).

---

[46]) *Dei* is hier dus genitivus subjectivus.
[47]) *Dei* is hier dus genitivus objectivus.
[48]) Vgl. voor dit laatste ook δοξάζειν, χάρις, εὐχαριστία, εὐχαριστεῖν, εὐλογία, εὐλογεῖν. Voor lit., vgl. o.m. Mohrmann, *Études* ... I, 277-286 (Note sur Doxa); G. Molin, s.v. *Herrlichkeit,* in : Bibeltheol. Wb. II (1962²), 632-636; D. Mollat, s.v. *Gloire,* in : Vocabulaire de Théologie biblique, ed. X. Léon-Dufour e.a., Paris 1962, 412-419; K. Rahner, in : *Schriften zur Theologie* V (1964²), 472-476. — In deze lit. vindt men tot in details uitgewerkt hetgeen E. Schlink kernachtig samenvat wanneer hij de lofprijzing kenschetst als „die Wiederspiegelung der ewigen göttlichen Herrlichkeit im Lobe der Menschen" (*Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem,* in : Kerygma und Dogma 3 (1957) 251-306, hier 254).
[49]) Zie in hfdst. II van dit onderzoek, onder het hoofd *De mystieke traditie,* de citaten van Ireneus en Bernardus waarbij de aantt. 85 en 86 behoren. Vgl. ook, in hfdst. I, de uiteenzettingen over de PATRISTIEKE DOKTRIEN omtrent *Het gebed als lofprijzing,* m.n. het gedeelte tot aan de behandeling der Regel van Benedictus.
[50]) Zie in hfdst. II van dit onderzoek, onder *De mystieke traditie,* het citaat waaraan aant. 87 korrespondeert, met de direkt daarop aansluitende kanttekeningen. Vgl. o.m. de besproken teksten *S.T.* II-II, q. 81, a. 1, ad 1.; q. 89, a. 1, ad 2.; q. 91, a. 1, ad 3.; tevens q. 132, a. 1, ad 1.: „Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos", met beroep op Aug., *Tract. in Jo.* 58, 3 (over Jo 13, 13); *S.C.G.,* 1. III, c. 122 (waarin Thomas betoogt, dat God alleen hierin beledigd wordt dat wij tegen ons welzijn handelen).
[51]) Zie bijv. a. 83.
[52]) Zie o.m. a. 6.
[53]) Zie o.m. a. 7, al. 1 (; 12); 53; 83, al. 2; 109.

III
OVERWEGINGEN EN GEVOLGTREKKINGEN

EREDIENST ALS ONTMOETING TUSSEN GOD EN MENS

De huidige vraag naar beleefbaarheid en vormgeving

Wanneer we nader reflekteren op de vraag welke betekenis de gevonden traditiegegevens hebben voor de christenen van nu, stoten we op menige moeilijkheid die zich vanuit het hedendaagse denken over God, mens en wereld aandient.

Voor het nieuwe beeld van mens en wereld is het allereerst typerend, dat men een Godsbeeld wegwerpt dat met het oude mens- en wereldbeeld ten nauwste samenhing. Maar het is niet minder tekenend, dat men niet aan het vormen van een nieuw Godsbeeld toe kan komen.

De weg waarlangs men zich verwijdert van de traditionele theologie hieromtrent lijkt momenteel tot een eindpunt te zijn gekomen bij de „God is dood"-theologen Thomas Altizer en William Hamilton [1]). Voor het grotere publiek is deze weg begonnen bij John Robinsons „Eerlijk voor God" [2]). Terecht merkt Schillebeeckx op, dat de door deze publikatie teweeggebrachte „rumor" te verklaren is vanuit de onrust en onzekerheid op levensbeschouwelijk gebied die vanwege de voortgaande sekularisering in onze dagen bijzonder sterk zijn [3]). Het gaat bij Robinson om het verwerpen van een verouderd beeld van God; in feite echter reageert hij vooral tegen een conceptualistische of essentialistische metafysiek. Deze weg ging verder via theologen als Dorothee Sölle [4]), bij wie de afwezigheid van God in deze wereld beklemtoond wordt. In verband met het onderwerp van dit onderzoek zij de stellingname van deze schrijfster in het volgende citaat aangegeven:

> „Men kan zich alleen aan hem (God) overgeven door zich aan mensen over te geven. Een onmiddellijke en direkte overgave aan God, waarvan de heiligen van de grote godsdiensten getuigen, is in het postheïstische stadium niet meer mogelijk. God is er voor ons niet onmiddellijk. Zijn grote incognito ('een van de geringsten van mijn broeders', Matth. 25:40) kan niet meer worden opgeheven ...
>
> Wel kan het schijnen dat bepaalde onmiddellijke vormen van het godsdienstige leven onaangetast zijn door de veranderingen van de geschiedenis, waarin God nog maar middellijk en indirect te voorschijn treedt. Het gebed, vooral in de vorm van de zuivere aanbidding en de lofprijzing, schijnt zo'n relikt van de onmiddellijke relatie tot God te zijn.
>
> Toch geldt ook voor het gebed, voorzover het in de nachristelijke wereld nog in leven blijft, dat het uitzicht op Gods toekomst dat hier

---

[1]) Zie bijv. Th. Altizer-W. Hamilton, *Radicale theologie en de dood van God*, Utrecht 1966; Th. Altizer, *Het evangelie van Gods dood*, Utrecht 1967. Vanzelfsprekend mag men beide theologen niet a.h.w. over één kam scheren. Zo is bijv. Hamilton in zijn opvattingen „gematigder" dan Altizer; vgl. hierbij o.m. W. Hamilton, *Toelichting op de radicale theologie*, in: Concilium 3 (1967) n. 9 (Spiritualiteit), p. 83-92. Voor een samenvatting van hun ideeën, zie o.m. C. van Ouwerkerk, in: Concilium 3 (1967) n. 5 (Moraal), p. 105-108.

[2]) Amsterdam 1964. (De vert. „eerlijk" lijkt overigens het „honest" van de eng. titel „Honest to God" niet geheel adekwaat weer te geven.)

[3]) E. Schillebeeckx, *God en mens* (Theologische Peilingen II), Bilthoven 1965, 112/3.

[4]) *Plaatsbekleding*. Een hoofdstuk theologie na de 'dood van God', Utrecht 1966². Vgl. hierbij H. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes*. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle, München 1967.

plaatsheeft mogelijk is door de identificatie met de wereld waarin wij leven. Het gebed roept God in deze wereld binnen, maar die roep is slechts roep naar God indien hij de aarde trouw blijft. In elk ander geval is het een roep naar surrogaat — bevrediging, een manoeuvre ter kalmering — kortom een vervangingsmiddel, 'ersatz'. Het gebed is 'bij God' wanneer het in de wereld is" [5]).

Hoe een dergelijke affirmatie kritisch te beoordelen is, moge verderop in dit onderzoek blijken. Hier zij slechts opgemerkt, dat SÖLLE, zoals dit ook de bedoeling van ROBINSON was, op haar eigen wijze ingaat tegen de wereldvreemdheid van de feitelijke gestalte waarin het christendom zich al te dikwijls heeft voorgedaan en dat zij daar vooral de klemtoon legt op hetgeen christen-zijn *in* de wereld betekent. Vanzelfsprekend valt hierbij het accent vóór alles op de intermenselijke verhoudingen. Dit geschiedt, naar het me voorkomt, terecht. Maar hier moet bovendien reeds worden aangetekend, dat de eigen betekenis van de biddende omgang met God op zijn zachtst gezegd naar de achtergrond wordt geschoven. Merken we bij dit alles nog slechts op, dat bij een auteur als PAUL VAN BUREN God niet slechts als de afwezige maar als de onkenbare wordt beschouwd [6]).
HARVEY COX houdt zich pas aan het eind van zijn boek „De stad van de mens" [7]) uitdrukkelijk bezig met de Godsvraag. Wat ons hier echter interesseert, is het feit dat we ook bij hem de tendens aantreffen om de verhouding tot God te vertalen in binnenwereldlijke aktiviteiten. Bij hem treedt hier met name het sociale handelen op de voorgrond. „Opbouw van de wereld en heil, koninkrijk Gods, naderen elkaar daarin tot op haarbreedte, zoals ook theologie en ethiek" (VAN OUWERKERK) [8]).

Het is duidelijk, dat in al deze denkrichtingen de *sekularisering* [9]) een ongemeen belangrijke rol speelt. Hierbij dient men allereerst op te merken, dat

---

[5]) *Plaatsbkleding*, 142-144.
[6]) P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* Based on an analysis of its language, London 1963.
[7]) *De stad van de mens*. Het levenspatroon van de geseculariseerde wereld in theologisch perspectief, Utrecht 1966.
[8]) Concilium 3 (1967) n. 5, p. 112; vgl. p. 108-112. Voor een zelfde thematiek, vgl. hier o.m. G. Winter, *Metropolis*. De taak van de kerk in een verstedelijkte wereld, Hilversum-Antwerpen 1967, passim.
[9]) Zie hierover o.m. Fr. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart 1953; M. Stallmann, *Was ist Säkularisierung?*, Tübingen 1960; L. Lübke, *Säkularisierung*. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, München 1965; H. Blumberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966; M. Krinkels, *Sekularisering*. Een poging tot begripsverheldering, in : Theologie en Zielzorg 62 (1966) 265-274; J. B. Metz, *Versuch einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit*, in : Handbuch der Pastoraltheologie II/2, Freiburg i.Br. 1966, 239-267; C. van Ouwerkerk, *Seculariteit en christelijke ethiek*, in : Concilium 3 (1967) n. 5, p. 90-128, passim ; E. Schillebeeckx, *Het nieuwe mens- en Godsbeeld in conflict met het religieuze leven*, in : TvTh 7 (1967) 1-27, vnml. 3-11; id., *Wereldlijke eredienst en kerkelijke liturgie*, ibid., 288-302, passim. — Vgl. bij dit alles publikaties als : A. Dondeyne, *Geloof en wereld*, Bilthoven 1962[3]; E. Schillebeeckx, *Openbaring en theologie* (Theol. Peilingen

dit verschijnsel primair op een verandering van de mens tot de wereld betrekking heeft. Maar *in* het beeld van mens en wereld funktioneert een Godsbeeld. Sekularisering is daarom ook godsdienstig van belang, omdat wijziging van mens- en wereldbeeld ook een verandering van het Godsbeeld teweeg brengt. In feite is sekularisering ook een desakralisering. Het recht van deze beide behoeft hier geen verdediging. Afgezien van feitelijk paganistische elementen, moet men stellen dat de sekulariteit een grondbelijdenis van het christendom is [10]). Juist krachtens ons christelijk geloof moeten we de wereld beschouwen als datgene wat door God als het andere dan Hemzelf wordt geponeerd; een sakraliserende opvatting over mens en wereld zou Gods transcendentie aantasten. „God concurreert niet" met mens en wereld. Kort en bondig wordt dit door Schoonenberg aldus geamplificeerd:

> „Al wat in de wereld geschiedt, is uit God én uit de wereld, God vervangt geen binnenwereldlijke oorzaak, maar zijn voortdurend scheppen draagt en realiseert juist de eigen functies en activiteiten van de binnenwereldlijke oorzaken. Dit is de bedoeling van het niet-concurreren en het niet-ingrijpen van God; anders gezegd: het gaat over het niet-vervangen van zijn schepselen. De Schepper blijft zijn schepping trouw en maakt haar niet overbodig; en dit in evolutie, geschiedenis en heilsgeschiedenis" [11]).

Met name het laatste woord van dit citaat doet ons naar de gegevens der christologie teruggrijpen. In de ene persoon van Jesus de Christus immers poneert God deze konkrete mens juist in diens mens- en wereld-zijn. Hoe meer

---

I), Bilthoven 1964; id., *God en mens* ; id., *Wereld en Kerk* (Theol. Peilingen III), Bilthoven 1966; J. B. Metz u.a., *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965; R. Adolfs, *Het graf van God.* Heeeft de kerk nog toekomst ?, Utrecht 1966; P. van Dam, *Radicaal humaan — Honest to man.* Een hoopvolle interpretatie van de allermodernste verschijnselen en het eigentijdse denken, Hilversum 1966; J. Grand'maison, *Le monde et le sacré* I (Le sacré), Paris 1966, passim; C. Peters, *Eredienst in liefde.* Over de christelijke reductie van de godsdienstigheid, in : TGL 22 (1966) 385-408; A. Dondeyne e.a., *Grondvragen van de gelovige mens* (Antwerpse theologische studieweek 1967), Antwerpen 1967, passim, vnml. 11-47; H. Köhler, *Theologische Anthropologie.* Die biblische Sicht des Menschen und der Mensch der Gegenwart, München 1967; L. Newbigin, *Une religion pour un monde séculier* (Christianisme et mouvement 1), Tournai 1967; v. d. Pol, *Het einde van het conventionele christendom* ; id., *Op weg naar een verantwoord Godsgeloof*, Roermond-Maaseik 1967; *Geloof bij kenterend getij.* Peilingen in een seculariserend christendom, onder red. v. H. van der Linde en H. Fiolet, Roermond-Maaseik 1967 (is opgedragen aan W. van de Pol bij diens 70e verjaardag en bedoeld als reaktie op en voortzetting van diens *Het einde van het conventionele christendom*); T. Schoof, *Aggiornamento.* Doorbraak van een katholieke theologie (met inl. door E. Schillebeeckx), Baarn 1967; J. Sperna Weiland, *Oriëntatie.* Nieuwe wegen in de theologie, Baarn 1967[3]; *Theologie im Wandel* (Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kathol.-theol. Fakultät Tübingen; Tübinger theol. Reihe 1), hrsg. v. J. Ratzinger-J. Neumann, München-Freiburg i.Br., 1967, 211-330 (Weltbild und Theologie).

[10]) Zie hierover m.n. Schillebeeckx, *Het nieuwe mens- en Godsbeeld* ..., 6/7.

[11]) P. Schoonenberg, *Gods oorzakelijkheid en Christus' voortkomst*, in : Theologie en Pastoraat 63 (1967) 35. Zie geheel de kontekst : p. 35-45, vnml. 35-39; hier ook andere lit. aangeg.

mens en wereld door God zijn opgenomen en aanvaard — in dit geval in de persoonseenheid van Christus —, des te meer zijn ze aan zichzelf vrijgegeven, worden ze in hun eigenstandigheid geponeerd.
Vanhieruit kunnen we in verband met het onderwerp van dit onderzoek ingaan op vragen als: heeft bidden in een profane wereld zin, en zo ja, welke? Juist een konfrontatie van de traditiegegevens omtrent het gebed als lofprijzing met huidige bestaanservaringen plaatst ons voor een verandering van probleemstelling, die door SNELS wel zeer indringend aldus wordt geformuleerd:

> „Bidden is eigenlijk altijd voor veel christenen wel wat problematisch geweest, maar tot voor enkele jaren kwam dat vooral omdat goed bidden moeilijk was; de uitgebreide literatuur over het gebed was dan ook hoofdzakelijk gericht op het overwinnen van die praktische moeilijkheden. Dat bidden een moeizame bezigheid is wordt echter vandaag door velen opgevat als een teken, dat bidden misschien een wat onwerkelijk gedrag is of hoogstens iets voor een betrekkelijk kleine groep mensen met een wat esoterische religieuze ervaring. Aanvaardt men het door Robinson algemeen verspreide scherpe onderscheid tussen een christelijke en een religieuze levenshouding, dan wordt heel wat van hetgeen vorige generaties onder bidden verstonden tot een — mild gezegd — overbodige inspanning in deze wereld, want het blijkt dan te zijn een God zoeken in die eigenaardige maar lege ruimte, of Hem vinden in de grenssituaties van het leven waar het met de menselijke macht gedaan is" [12]).

Deze vraagstelling wordt aannemelijk gemaakt, wanneer men het volgende in herinnering roept. De ervaring van de moderne mens wordt gekonfronteerd met het niet meer vanzelfsprekende van Gods nabijheid en tegenwoordigheid in de wereld. Het bestaansrecht van allerlei religieuze praktijken wordt gekoppeld aan een „ervaring" die eraan ten grondslag zou moeten liggen. Vroeger, zo zegt men, bad men bijvoorbeeld op principiële gronden, met name op grond van een dogmatische overtuiging dat men met God kon spreken. De religieuze ervaring nu wijst niet duidelijk een tegenwoordigheid Gods aan, een nabijheid van God met wie de mens kan omgaan op grond van die ervaring.
Voordat men hierop ingaat, dient men het volgende te bedenken. De grote theologen en mystici van het christelijk verleden zijn zich steeds scherp bewust geweest van „de ongenaakbaarheid Gods, van zijn onuitsprekelijkheid, en van het radicale onvermogen van de mens om op een toereikende wijze over God te spreken en zich Hem voor te stellen" (SCHILLEBEECKX) [13]). De gevolgtrekkingen van deze „negatieve theologie" werden door hen ten volle aanvaard. Tekenend is in dit licht de vraagstelling van VAN DER PUTTE naar aanleiding van THOMAS VAN AQUINE's leer over onze Godskennis:

---

[12]) W. Snels, *Bidden in een profane wereld,* in : Theologie en Pastoraat 63 (1967) 17-24, hier 17. Voor hetgeen volgt, vgl. tevens K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VII (1966), waarin versch. themata betreffende de „Theologie des geistlichen Lebens" besproken worden ; vgl. m.n. blz. 11-31 (Frömmigkeit früher und heute). Versch. bijdragen hiervan zijn bereikbaar in de ned. uitgave : K. Rahner, *Een nieuwe spiritualiteit.* Meditaties over het geestelijk leven, Hilversum-Maaseik 1967; vgl. m.n. blz. 22-49 (Vroomheid vroeger en nu).
[13]) *Het nieuwe mens- en Godsbeeld* . . ., 8.

„Staat de bewering 'er is geen God' misschien niet heel dicht naast de bewering (van THOMAS), dat te zeggen 'God is' niet mag betekenen, dat we aan God een 'zijn' toekennen?" [14]).

Op het getuigenis omtrent de „onzienlijkheid" Gods volgens bijbel en liturgie komen we overigens later nog terug. Men denke verder bijvoorbeeld aan teksten uit de franse school waarin over God wordt gesproken in termen als „néant". Daartegenover staat echter, dat bij het beoordelen van beschrijvingen omtrent mystieke ervaringen de hermeneutiek voor menig probleem staat waarvan de behandeling een eigen monografie zou vereisen. Bovendien beleefde men in het verleden — en ook vandaag nog zijn velen dit stadium nog geenszins teboven gekomen — God in feite dikwijls als iemand wiens werking men als het ware met de vinger konkreet kon aanwijzen. Men vergete daarbij echter niet, dat in een dergelijke „primitieve" ervaring toch een authentiek element schuil kan gaan. Terecht wijst SCHILLEBEECKX in dit verband op het feit, dat begrippen als „religieloos geloof" uiterst dubbelzinnig zijn. Ze maken immers onvoldoende onderscheid tussen het geloof en het wezenlijk funktioneren ervan in een sociaal-kulturele kontekst. Het feit dat het geloof wordt uitgedrukt in een sociaal-kulturele kontekst die voorbijgestreefd is, wil nog niet zeggen dat dit geloof minder authentiek zou zijn dan een geloof dat in een nieuwe sociaal-kulturele situatie wordt beleefd en zijn expressie vindt. De mens hoeft niet te wachten met authentiek geloof totdat de wetenschappen klaar zijn met hun konklusies. Anderzijds blijft staan, dat met de ontwikkeling der wetenschappen bepaalde vormen van godsdienstige beleving „in Frage" gesteld kunnen respektievelijk moeten worden [15]).

---

[14]) A. van der Putte, in: *Theolog. Jaarboek 1960,* Hilversum 1961, 163. Zie o.m. *De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 14; *De div. nom.*, 1. 4, c. 7, n. 731, waar Thomas zegt: „Hoc ipsum est Deum cognoscere quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit" („God kennen bestaat juist hierin: dat we weten dat we niet weten wat God is"). — Vgl. ook *Aug., Sermo* 117, 3, 4 (God is geen God meer als men Hem begrijpt); *Joh. Damasc., De Fide Orthod.* 1, 4 (PG 94, 800: Het is onmogelijk, over God te zeggen wat Hij is; het is nauwkeuriger, over Hem te spreken in het afwijzen van alles. God immers is niets van al wat is; niet alsof Hij niet zou bestaan, maar Hij gaat boven het zijn zelf uit).

[15]) *Het nieuwe mens- en Godsbeeld* ..., 8. — Vaak worden bepaalde inauthentieke vormen van godsdienstige beleving bijzonder scherp getekend door romanschrijvers. Zo kan men hier wijzen op een passage uit *Het geschonden geweten* (Amsterdam-Antwerpen 1948) van de in dit opzicht speciale aandacht verdienende auteur Graham Greene, waarin deze het volgende verhaalt. In het onder geloofsvervolging gebukt gaande Mexico leest een moeder aan haar kinderen een nogal „onecht" geschreven boek over de jeugdige martelaar Juan voor. De enige jongen, Luis, verzet zich telkens, laat zich over het verhaal laatdunkend uit en moet van zijn moeder zijn gedrag aan zijn vader gaan vertellen. Vader zegt dan: „Je moet een beetje geduld met haar hebben ... Het klinkt allemaal zo kinderachtig ... Jij kunt je de tijd niet meer herinneren, toen we de Kerk hier nog hadden. Ik was helemaal geen goed katholiek, maar in de kerk had je toch altijd ... enfin ... muziek en kaarslicht en een plaats, waar je rustig kon zitten zonder last te hebben van die beroerde hitte. En wat je moeder betreft, die had toen tenminste altijd iets te doen. En hadden we nu maar een schouwburg of iets van dien aard in plaats daarvan gekregen, dan zouden we ons niet zo ... aan ons lot overgelaten voelen". (Blz. 50/1.) Niet minder scherpe tekeningen vindt men o.m. in Heinrich Bölls *Ansichten eines Clowns,* welke roman sinds de eerste uitgave (Köln-Berlin, Mai 1963) meermalen werd herdrukt en in verschillende talen bereikbaar is.

Het lijkt zinvol, bij de aandacht voor de eigen mogelijkheden van de religieuze sfeer als beleefbare relatie tot God een positief antwoord te geven op de bevinding dat er zowel in theologie als in geloofspraktijk problemen gerezen zijn omtrent de tegenwoordigheid Gods in wereld en menselijk leven. Men is zich immers theoretisch en praktisch ervan bewust geworden, dat elk vermeend Godsbegrip Gods transcendentie miskent en dus goddeloos is. God nu wordt ons rechtstreeks geschonken, maar in middellijke, kategoriale uitdrukkingen. Het direkte theo-logale komt tot ons in middellijke thematisering. Men kan hier dus twee elementen onderscheiden: er is een direkte intersubjektiviteit met God, maar deze ligt als zodanig volkomen impliciet opgesloten in kategoriale expressie. Reeds Thomas van Aquine wijst erop, dat al onze Godsvoorstellingen uit onze ervaringen met het binnenwereldlijke en met de heilsgeschiedenis stammen [16]). Wij beluisteren Gods openbaring door de mens in heel diens wereld en geschiedenis. Gods openbaring bestaat in de zelfopenbaring van de mens zoals deze door de God van zijn heil is en wordt aangeraakt. Het gaat in het christelijk leven dus om de bewustwording van de theo-logale dimensie binnen de menselijke, wereldlijke, kategoriale dimensies. Het is daarom evident, dat een dialoog met God onmogelijk is zonder medemenselijkheid. Dit alles kan als volgt worden uitgewerkt.

Het zelfbewustzijn van de mens is wezenlijk religieus, in de modus van aanvaarding of van weigering, van geloof of van ongeloof. Als de mens tot zichzelf komt, wordt hij op een of andere manier met God gekonfronteerd. De absolute relatie tot God omvat de relatieve relaties tot medemens en wereld. In de wereld van mensen en dingen staat de mens dus wezenlijk met God in relatie, welke absolute verhouding de dragende grond is van alle relatieve verhoudingen. Iedere menselijke zelfkennis is een verwijzing naar God, is mede Godskennis; de relatie tussen God en mens is slechts te doorlichten in en aan de relaties tussen mens en medemens en tussen mens en wereld. Deze dieptedimensie wordt ontsluierd in en aan de mens Jesus. Hier krijgt het religieuze bewustzijn theo-logaal karakter, kan de onthematische horizon worden gethematiseerd. De mensheid zelf van Christus is openbaring van God. Juist omdat deze mens Jesus de verschijning van God zelf is, is er voor ons via deze menselijkheid een onmiddellijke ontmoeting met God mogelijk. Hier ligt het eigene van de grondstruktuur der christelijke Godsrelatie: er is geen genade tenzij in medemenselijkheid; elke genade is wezenlijk „door en met en in" Christus. De vraag is echter, hoe deze eenheid met God beleefd wordt en met name welke waarde kan worden toegekend aan gebed als een zich uitdrukkelijk richten tot God.

Deze kwestie is onder meer besproken door K. Rahner, waar deze de verhouding tussen naastenliefde en liefde tot God behandelt [17]). Uitgangspunt voor diens beschouwingen vormt het theologoumenon dat iedere zedelijk goede daad een heilsakt is. Op grond van deze affirmatie komt de schrijver tot het aannemen van een radikale identiteit van Gods- en naastenliefde:

---

[16]) *S.T.* I, q. 1, a. 7, ad 1.

[17]) *Schriften zur Theologie* VI (1965), 277-300 (Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe). — Vgl. hierbij tevens W. Grossouw, *Wat leert het nieuwe testament over*

„Der Akt personaler Liebe zum menschlichen Du ist (also) der umfassende, allem anderen Sinn, Richtung und Mass gebende Grundakt des Menschen ... *Dieser Grundakt* ist ... aber in der gegenwärtigen Ordnung des Heils, d.h. der übernatürlichen Zielbestimmtheit seines Daseins, übernatürlich erhöht durch die eine Selbstmitteilung Gottes in der ungeschaffenen Gnade und dem daraus erfliessenden dreieinen Grundvermögen der theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe, wobei die theologische Liebe von ihrem Wesen her Glaube und Hoffnung in sich selbst hinein notwendig integriert und aufhebt. Der eine menschliche Grundakt ist somit, wo er positiv geschieht, Nächstenliebe als caritas, d.h. Nächstenliebe, deren Bewegung auf den Gott des ewigen Lebens hin zielgerichtet ist" [18]).

Hier stelt zich duidelijk een probleem. Tegen de these immers dat naastenliefde de „Grundakt" van geheel het menselijk leven en van alle godsdienstigheid is, kan men het volgende inbrengen:

„der *religiöse* Akt, der auf Gott geht, sei doch der Grundakt des menschlichen Daseins oder stehe doch wenigstens gleichberechtigt und gleichursprünglich, ja sogar höherrangig neben dem Akt der liebenden, personalen Kommunikation" [19]).

Dit bezwaar echter berust volgens Rahner op een misverstand. Want, zo zegt hij, de oorspronkelijke ervaring omtrent God heeft plaats in de medemenselijkheid. Het oorspronkelijke ervaren van God is niet het gethematiseerde, maar het onthematische in de ervaring omtrent de medemenselijkheid. Aan de openbaring gaat als logisch a priori de medemenselijkheid vooraf. Het uitdrukkelijk zich met God bezig houden in gebed is volgens hem een tweede instantie, die God slechts raakt door middel van de naastenliefde als dragende grond. Het gebed heeft een hogere waarde dan de naastenliefde in zover het uitdrukkelijk op God gericht is. Ziet men echter naar de diepste realiteit, dan hebben naastenliefde en gebed dezelfde diepgang, dezelfde radikaliteit,

„weil beide Akte notwendig getragen sind von der (erfahrenen, aber unthematischen) Verwiesenheit auf Gott und auf das innerweltliche Du und von der Gnade (der eingegossenen caritas), also von dem, worauf der explizite Akt sowohl des Gottesverhältnisses wie der Nächstenliebe 'um Gottes willen' reflektieren" [20]).

We zien hier af van een kritische beschouwing over deze uiteenzetting. Hier zij slechts benadrukt, dat een dergelijke studie als die van Rahner in elk geval een hecht doordachte poging is tot oplossing van de breuk tussen medemenselijkheid en het zich uitdrukkelijk richten tot God, welke breuk het gebed zozeer

---

de liefde tot God?, in : TvTh 3 (1963) 230-251; R. Kwant, *Godsliefde en medemenselijkheid*, ibid., 267-282.

[18]) *Schriften zur Theologie* VI, 288/9.

[19]) *Schriften zur Theologie* VI, 292.

[20]) *Schriften zur Theologie* VI, 294/5.

in diskrediet heeft gebracht. De noodzaak van het gebed omschrijft hij elders aldus:

> „Die Notwendigkeit des Gebetes konkretisiert die Notwendigkeit der ausdrücklichen und gewollten positiven Bezogenheit des ganzen Lebens auf Gott, hat also von daher ihr Mass: sie aktualisiert sich immer dort, wo ohne diese ausdrückliche Beziehung auch die habituelle und virtuelle des Lebens im Gehorsam zu Gott aufgehoben oder wesentlich bedroht wird" [21]).

Hij beklemtoont, dat iedere heilsakt werkelijk gebed is in zover deze impliciet op God gericht is enerzijds, maar dat dit feit het formele gebed, het uitdrukkelijk verheffen van het hart tot God niet overvloedig maakt anderzijds. In aansluiting op deze visie kan gevoegelijk worden vermeld wat VAN RIJEN in een beschouwing over „De christen in de wereld" zegt over de noodzaak en de waarde van het bidden in een gedesakraliseerde wereld:

> „Wil de nieuwe waardering voor de aardse werkelijkheid waarachtig christelijk zijn, dan moet ze voortvloeien uit de bekering waartoe Christus' boodschap over het nabij gekomen en reeds in Hem verwerkelijkt Rijk Gods oproept. De omgang met de wereld moet daarom deel uitmaken van een persoonlijk verkeer met de Vader, zoals Hij zich in Christus heeft geopenbaard. De christen ... ontmoet in de wereld en de medemens God, niet anoniem maar met het gelaat van Christus. Toch zal hij met zijn aardse taak en de medemens vaak zo bezig moeten zijn, dat er voor een uitdrukkelijke gedachte van dankbaarheid en toewijding geen plaats overblijft. Maar daarom zal des te meer de noodzaak moeten worden erkend van een ritme dat plaats inruimt voor een uitdrukkelijke aandacht voor Christus en de Vader in gebed en eredienst" [22]).

---

[21]) LThK² IV, 544. Voor hetgeen volgt, zie ibid., 545. — Vgl. hierbij o.m. K. Rahner, *Noodzaak en zegen van het gebed*, Kasterlee 1965³, passim.

[22]) TvTh 6 (1966) 331/2; vgl. geheel de kontekst (p. 318-333), waarin het aangehaalde een van de konklusies is. Vgl. hierbij Snels, *Bidden in een profane wereld*. — Hoe deze opvatting aansluit op die van K. Rahner, kan nog geïllustreerd worden uit volgende affirmatie van laatstgenoemde. Aan het slot van een voordracht over *Der Glaube des Priesters heute*, resp. 4 en 6 juli 1967 te Kevelaer en te Münster/Westf. gehouden voor priesters die voor het kiezen van een diocesane priesterraad waren samengekomen, zegt genoemde auteur: „Solcher Glaube, der die Gnade Gottes ist, die Gott selber ist, und die Tat des ganzen Menschen, die ausserhalb ihrer nichts mehr hat, von woher er bestimmt und aufgebaut werden könnte, kann nur vom Betenden getan werden. Denn nur darin ist der ganze Mensch da und unmittelbar vor Gott. Der Glaube des Priesters von heute ist der Glaube des betenden, man könnte fast sagen des mystisch kontemplativen Priesters, oder er ist nicht. Dieses Gebet ist heute gewiss nicht möglich als privater Luxus einer pietistisch schönen Seele. Es muss uns vielmehr erpresst werden von der grausamen Härte des Lebens in seiner Tat und in seiner Qual. Aber der Priester muss der betende Priester sein, wenn er der Glaubende und der Bote des Glaubens sein will. Wo seine Theologie nicht insofern wenigstens eine 'kniende Theologie' wäre, als sie die Theologie

In een dergelijke tekst beluisteren we tevens de ongetwijfeld tegenwoordig sterk ervaren spanning tussen leven in de (profane) wereld en het expliciteren van de verhouding tot God. Meer dan ooit wellicht, lijkt voor een pastoraal omtrent het gebed een kritische bezinning op de wijze waarop de mens zich tot de tegenwoordigheid Gods verhoudt van groot belang.
Aanvullingen op de visie van RAHNER menen we te vinden bij SCHOONENBERG. Zo zegt deze, uitgaande van de affirmatie dat de verhouding tussen God en de binnenwereldlijke oorzaak het best kan worden uitgedrukt in de algemene termen van participatie, schepping of *initiatief*, onder meer het volgende:

> „God werkt op mij niet alleen in door een ander schepsel op mij te doen inwerken, maar ook door mijn eigen immanente activiteit te realiseren, mij dus op mijzelf te doen inwerken, mij mijzelf te doen verwerkelijken. Zo sta ik ontvangend tegenover God in de natuur of de medemens, maar mag tevens vanuit God de natuur in handen nemen en mijn naaste schenkend tegemoet treden" [23]).

Vanuit dit inzicht in de struktuur van de schepping past hij dit toe op de orde van de genade. Wij staan daarin, zo betoogt hij, ontvangend ten opzichte van God in de medemens, uiteindelijk in dé medemens die Gods eengeboren Zoon is; maar evenzeer worden er telkens mensen geroepen om voor anderen schenkend te zijn. Zo zijn de profeten uit Israëls geloof gewekt; maar ze zijn nog meer door Jahwe gezonden om dit geloof in het volk te wekken. Zo is Christus uit het gelovend Israël en uit Maria's gelovend jawoord geboren; maar veelmeer is Hij de eengeborene uit God die tot en voor ons allen is. De auteur vervolgt zijn uiteenzetting aldus:

> „De orde der genade zegt een verbondsverhouding waarin God het Gij, de Ander is, maar dit niet slechts zó dat Hij ieder in een medemens tegemoet treedt, maar eveneens zó dat Hij ieder opwekt om zelf tot de medemens te gaan, als eerste en niet enkel als antwoord, als antwoord dat voor Gods initiatief de voorafgaande mededeling overtreft. Daarom heeft ieder ook een verhouding tot God inzover Deze hem niet slechts in de ander tegemoet treedt, maar ook zonder deze, nochtans om hem dan weer tot de ander te zenden. Dit moment van Gods initiatief dat niet via de ander ons bereikt, wordt thematisch beleefd in het gebed en in de maagdelijkheid, die toch weer gebed met en voor anderen en maagdelijke dienst aan anderen zijn. Jesus zelf gaat ons daarin voor doordat Hij ook bad „op eenen berg alleen" en

---

einers Beters ist, wo sie stattdessen in einen intellektualistischen Betrieb entarten würde, dem es nur um die Probleme als solche geht, die man fast sadistisch der Kirche vorhält, statt sich selber ernsthaft um eine Lösung zu bemühen, *da* würde eine solche Theologie aufhören, Theologie zu sein und zu spätbourgeoiser unverbindlicher Wichtigtuerei entarten" (Geist und Leben 4 (1967) 1-19, hier 18/9). Hierbij kan worden opgemerkt, dat mgr. Th. Zwartkruis, bisschop van Haarlem, in zijn brief over het gebed (Advent 1967) uitspraken van dezelfde strekking doet m.b.t. *elke gelovige*.

[23]) *Gods oorzakelijkheid en Christus' voortkomst*, 39. — We gaan in onze uiteenzettingen niet nader in op de ongetwijfeld belangrijke verschilpunten tussen de opvattingen van Rahner en Schoonenberg omtrent openbaring, genade en daarmee samenhangende theologische problemen.

doordat Hij ons léérde bidden. Hij inspireert ons tevens tot dit ontmoeten van God, ook niet via de medemens maar nogmaals: wel altijd tot de medemens, door zijn maagdelijkheid" [24]).

In deze tekst, waarin ieder woord zo zorgvuldig gekozen lijkt dat het weglaten van een van deze de gedachtegang dreigt te verminken, wordt, zoals bij RAHNER, het zich volledig engageren ten opzichte van de medemens gezien als de „grondakt" van het religieuze leven. Dit doet echter niets af aan de specifieke waarde van het zich uitdrukkelijk tot God richten in gebed, dat echter op zijn beurt weer een bidden met en voor anderen is.
Wellicht kunnen we na dit alles het volgende perspektief aangeven. In de nieuwere visie op de mens in deze wereld valt de nadruk op het feit dat de mens meer is dan een „homo faber". Het beklemtonen en uitdiepen van de waarden der medemenselijkheid vormt een pendant tegenover het feit en het in elk geval steeds dreigende gevaar dat de mens slachtoffer wordt van een vertechniseerde wereld [25]). Er is een nieuwe behoefte aan een kontemplatieve levenshouding, die echter uiteraard gedragen wordt door geloof in en respekt voor de medemens. De hier bedoelde kontemplatie is juist medemenselijkheid tegenover de aktie van de technokratie. Zonder breder in te gaan op de verhouding kerk-wereld, kan men hier zeggen, dat de dieptedimensie van het menszijn in de kerk „in woord" wordt gebracht, geopenbaard wordt, een zichtbare gestalte krijgt. De wereld als tot zichzelf gekomen is kerk: de kerk is in haar uitdrukkelijke belijdenis en zichtbaarmaking onderscheiden van de wereld. De cultus in algemene zin vindt hier zijn expressie in de cultus in strikte zin, waarin gevierd wordt wat daarbuiten wereldlijk wordt beleefd [26]). Het expliciteren van deze dieptedimensie is tevens een verwijzing naar het wereldlijke waarvan de dieptedimensie wordt geduid en uitgedrukt. Deze expressie in de cultus is er een van geloof, hoop en liefde. Ze mag echter, zoals duidelijk is, niet subjektivistisch worden opgevat. In zijn persoonlijke verhouding tot God tracht de gelovige zich namelijk aan te sluiten bij de historische „ervaring" van de christelijke traditie en gemeenschap. De gelovige voegt zich in in de expressie van de gemeente Christi, die aan de relatie tot God garantie van echtheid verleent. Hier diene men echter voor ogen te houden, dat ook in de cultus als uitdrukking van de verhouding der gemeente tot God de nadruk ligt op geloof, hoop en liefde. Een tegenstelling maar ook zelfs een onderscheid tussen cultus en theologale deugden vervaagt, zoals uitkomt in enkele formules die teruggaan op AUGUSTINUS en door THOMAS VAN AQUINE worden uitgewerkt in een kontekst die in dit onderzoek reeds breedvoerig ter sprake kwam:

„Deus colitur fide, spe et caritate" [27]) en „religio est quaedam protestatio fidei, spei et caritatis" [28]).

---

[24]) *Gods oorzakelijkheid en Christus' voortkomst*, 39.
[25]) Zie bijv. C. Couwenberg, *De vereenzaming van de moderne mens.* Een nieuwe formulering van het sociale vraagstuk, 's Gravenhage 1957[2].
[26]) Vgl. hierbij o.m. B. Welte, *Der Glaube und die Welt der religiösen Anschauungsformen*, in : H. Kahlefeld u.a., Christentum und Religion, Regensburg 1966, 91-106.
[27]) *S.T.* II-II, q. 81, a. 5, ad 1.
[28]) *S.T.* II-II, a. 3, ad 1. — Hier zij n.a.v. J. et R. Maritain, *Liturgie et contemplation*, Paris 1959, volgende opmerking gemaakt. Het is verwonderlijk, dat de auteurs in deze

Dit expressieve karakter van de cultus staat echter geenszins los van het „ex parte Dei" dat in de cultus (en met name in het sakrament als centrum van alle eredienst) aanwezig is. Cultus is niet geheel identiek en adekwaat met haar expressief karakter, omdat in de cultus vanwege God een „objektieve" garantie aanwezig is van zijn genade-initiatief. Vandaar blijft er in de christelijke cultus steeds een zekere spanning tussen twee aspekten, namelijk tussen zijn expressief en zijn heilsmededelend karakter. De moeilijkheden die met deze spanning samenhangen treft men overal daar aan, waar men een tegenstelling ervaart tussen christelijk leven in het wereldlijk handelen enerzijds en de apartheid (tijdelijk, ruimtelijk en in de aard van de akten) van de cultuele viering anderzijds [29]). Hierbij kan men opmerken, dat het reeds op het vlak van het binnenwereldlijke handelen onmogelijk is om alle waarden adekwaat samen te vatten onder één zin of één doel of ze af te leiden uit één allesbeheersend motief of beginsel. Hoe meer centraal en fundamenteel een visie is, des te minder slaagt zij erin als onmiddellijk zin-gevend en integrerend te funktioneren. Feit is, dat de christelijke traditie tracht de cultus te integreren in het geheel van het godsdienstig-zedelijk leven, maar dat een poging tot identifikatie van „leven in de wereld" en „leven met God" nooit resulteert in een geziene en beleefde identiteit. Leven als dialektiek van arbeid en rust geldt ook voor het godsdienstig leven [30]). Overigens blijft elk gebed aktivering van theologaal leven en mensenliefde tegelijk. In het waarachtige gebed wordt er geen breuk geslagen tussen (overgave aan) God en (aan) de wereld van de mensen. Het heil van de mens ligt in de *radikaliteit* van de naastenliefde. Deze radikaliteit kan binnenwereldlijk worden beleefd; elke wijze van zorg voor de medemens immers kan in radikale vorm voorkomen. Ze kan tevens worden geëxpliciteerd in het sakramentele, cultische, kerkelijke. Bidden betekent hier in elk geval het

---

publikatie — het daar ingenomen standpunt werd door J. Maritain nog eens uiteengezet in diens *Le Paysan de la Garonne*. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent 1966[9], 310-331 — omwille van de eigen aard der theologale deugden protesteren tegen een te intensieve toeleg op de liturgie. De fout ligt hier niet slechts in het feit dat ze de „religio" als een deugd van tweede rang beschouwen ; ze zien ook volledig over het hoofd, dat de liturgie op gelijke wijze zowel aktivering van de theologale deugden als van de deugd der godsdienstigheid is. Omdat in beide publikaties de theologale deugden primair met de „contemplation" in verband worden gebracht en in de uitwendige en gemeenschappelijke vormen der liturgie, die primair als uitingen van de „religio" worden beschouwd, een belemmering wordt gezien voor deze puur geestelijke beschouwing, poneren ze de voorrang van deze „contemplation" boven de „liturgie". (Vgl. hierover o.m. B. Häring, *Das Gesetz Christi* II, Freiburg i.Br. 1963[7], p. 45, aant. 3.)

[29]) Vgl. hierover H. Manders, *Desacralisering van de liturgie*. Orientatiepunten van het liturgisch experiment in Nederland, in : Theologie en Zielzorg 62 (1966) 129-143. Zie hierbij tevens reakties op dit art.: H. Schmidt, *Le renouveau liturgique*, in : NRT 88 (1966) 807-829, vnml. 817-822; F. Vandenbroucke, in : QLP 47 (1966) 225/6, aant. (1); A. Basse-A. van den Bosch-P. Vlaar, *Het experiment in de liturgie*, in : Theologie en Zielzorg 62 (1966) 258-262. — Vgl. o.m. ook J. Robinson, *De nieuwe Reformatie?*, Amsterdam 1965, 81-87; Th. Bogler u.a., *Ist der Mensch von heute noch liturgiefähig?* Ergebnisse einer Umfrage (Liturgie und Mönchtum, Laacher Hefte 38), Maria-Laach 1966, passim ; Schillebeeckx, *Wereldlijke eredienst en kerkelijke liturgie*.

[30]) Zie hierover bijv. H. Sanson, *Leven met God in de wereld*. Spiritualiteit van het actief leven, Antwerpen 1965, passim.

thematiseren van de Godsliefde als dieptemoment van de naastenliefde en het zich bewust eigen-maken daarvan in een „uitrusten" bij God, en niet slechts bij diens schepping, met name bij de medemens. Het gaat hier juist om een zich bewust worden van de theo-logale dimensie binnen de wereldlijke, menselijke, kategoriale dimensies. In dit perspektief kan men volgende affirmatie interpreteren, namelijk als betrekking hebbend op de noodzaak van cultus in de meest strikte zin:

> „God zou de naarstig reflecterende verbondspartner die Hij heeft gecreëerd, onrecht aandoen als Hij hem een verbond zou aanbieden waarvan hij zich nooit bewust zou kunnen worden. Omgekeerd zouden wij onszelf als zelfbewuste mens ernstig onderwaarderen door het uitdrukkelijk besef van onze godsverbondenheid, van de diepste dimensie van ons bestaan te beschouwen als een quantité négligeable. Zonder enige twijfel dienen we ons te engageren met een wereld die menselijk is en menselijker moet worden, die haar zin en waarde aan de mens ontleent. Een geloof in God zonder dit engagement zou een loos geloof zijn. Maar waar een grote groep gelovigen, een stuk van de Kerk, door haar beaming van de wereld het uitdrukkelijk bewustzijn van haar godsrelatie kwijtraakt, daar wordt verlies geleden. Een werkelijk en groot verlies: een verlies voor de wereld, maar bijzonder voor de Kerk. Daarom spraken wij over een Kerk die bedreigd wordt door uitholling van binnenuit" (W. Veldhuis) [31]).

Al wat boven werd uiteengezet, kan nog vanuit volgende gezichtshoek worden aangevuld. Ook hier beperken we ons tot het aanduiden van markante punten, die in het geheel van de bespreking van de huidige vraag omtrent beleefbaarheid en vormen van gebed bijzondere aandacht lijken te verdienen. Voor onze opzet hebben we hier genoeg aan een samenvattende greep, die ons niet zozeer een afgeronde synthese als wel vooral een aanwijzing in een bepaalde richting moet onthullen.

De idee van een theologale cultus aan God die gekultiveerd dient te worden kan een bepaalde aanwezigheid Gods suggereren, die ons in onze gelovige situatie niet gegeven is en dus irreëel is. De tegenwoordigheid Gods nu mag niet worden voorgesteld als een reeds voltooide tegenwoordigheid, alsof het mogelijk zou zijn een nu al aan de mens volledig adekwaat aangepaste omgang met God te hebben of te realiseren. De tegenwoordigheid Gods is een *interim*-tegenwoordigheid. Juist omdat God als Gód in onze wereld werkzaam tegenwoordig is, lijkt zijn aanwezigheid voor ons afwezigheid. Juist het goddelijk karakter van Gods tegenwoordigheid en werkzaamheid maakt Hem voor ons

---

[31]) *Kerk en wereld op weg naar voltooiing*, in : H. Hooijdonk e.a., Osmose. Gedachten over ieven in Kerk en wereld, Utrecht 1966, 215-237, hier 227/8. — Overigens wees reeds Thomas erop, dat zorg voor de medemens enerzijds al een verheerlijken van God is maar anderzijds de noodzaak van een uitdrukkelijke dankende lofprijzing oproept (*S.T.* II-II, q. 81, a. 1, ad 1.; a. 3; a. 4, ad 2.; a. 8). Heiligheid en gebed vallen vlg. hem in wezen samen met naastenliefde (*ibid.*, a. 8), die echter uitdrukkelijk beleden moet worden in dankende lofprijzing en als anamnese tot uitdrukking komt in het eucharistisch hooggebed waar Gods „mirabilia" worden geprezen die Hij in ons mens-zijn en zijn geschiedenis heeft verricht (*ibid.*, q. 91, a. 1, ad 1. en ad 2.).

afwezig. Zoals Schillebeeckx zegt: „Zolang wij God als een ob-ject willen grijpen en bemachtigen, stoten wij telkens op deze eindige wereld, nooit op God" [32]). In zekere zin moeten we hier bekennen dat we ons „rondom de leegte" bevinden [33]). Daarom is ook in de theo-logale sfeer een afstand tot God en een indirektheid geïmpliceerd, die niet over het hoofd gezien mag worden. Ofschoon van de „unio cum Deo" *geloofd* wordt dat de mens God „raakt", wordt deze „unio" beleefd als „non-unio". Wil men het geloof — en het gebed heeft hierin dezelfde struktuur — tot ontwikkeling doen komen, dan moet men zich tot het woord en tot tekenen en symbolen richten. In dit verband verdient het aandacht, dat een hernieuwde bestudering van de geloofsakt [34]) een bijzondere interesse voor de *hoop* lijkt te hebben gestimuleerd [35]); dat dit verband niet toevallig is, moge onder meer uit het onderstaande duidelijk worden. Opvallend is, dat de traditionele theologie het eigenlijke van de „unio cum Deo" steeds gezien heeft in de *liefde* tot God. Hierbij diene men echter voor ogen te houden, dat deze caritas niet ontkomt aan het interim-karakter van het gelovig bestaan. Men mag deze caritas niet te zeer abstraheren uit het geheel van de „condition humaine". In concreto is de eenheid met God in deze caritas een „unio" die nog onvoltooid is [36]). Het interim-karakter van onze gelovige verbondenheid met God verwijst ons naar het feit dat de tegenwoordigheid Gods slechts in samenhang met verleden en toekomst ook het heden betreft. Gods tegenwoordigheid is niet als een onroerend goed dat van buitenaf op ons neervalt. We kunnen ze daarentegen in het nu slechts beleven in zover ze verwijst naar Gods tegenwoordigheid in Jesus Christus en in het voltooide

---

[32]) *God en mens*, 23.

[33]) Vgl. hiervoor m.n. C. Verhoeven, *Rondom de leegte*, Utrecht 1966³, 155vv.

[34]) Vgl. o.m. G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug*. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis (Koinonia 1), Essen 1963; G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, München-Hamburg 1964; K. Rahner, *Schriften zur Theologie* V, 11-32 (Über die Möglichkeit des Glaubens heute) en 518-526 (Heilsmacht und Heilungskraft des Glaubens); H. Pfeil, *Der moderne Unglaube und unsere Verantwoturng*, Donauwörth 1965, 106-136; 137-140; O. Semmelroth, *Glaube als Gnade*, in: Theologische Akademie I, hrsg. v. K. Rahner-O. Semmelroth, Frankfurt a.M. 1965, 100-118; N. Brox, *Der Glaube als Zeugnis*, München 1966; Y. Congar, in: Concilium 2 (1966) n. 1 (Dogmatiek), p. 13-20; Kahlefeld u.a., *Christentum und Religion*, passim; H. Kuitert, *De realiteit van het geloof*, Over de antimetafysische tendens in de huidige theologische ontwikkeling, Kampen 1966; P. Jung, *Variationen über den Glauben*. Meditationen und Reflexionen, Frankfurt a.M. 1967.

[35]) Zie m.n. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie (Beiträge zur evang. Theologie 38), München 1966⁵. Verder zij hier gewezen op een studie als: W. Strolz, *Widerspruch und Hoffnung des Daseins*, Frankfurt a.M. 1965. — De nauwe band tussen geloof en hoop komt, behalve in genoemde studie van Moltmann, nog bijzonder sterk naar voren in de reeds vermelde en nog te bespreken studie *De realiteit van het geloof* van Kuitert.

[36]) Hier zij erop gewezen dat bijbels de ἀγάπη de liefde van God tot de mens en de liefde van de mens tot de medemens betekent; zie m.n. St.-Jan. De verhouding van de mens tot God wordt er o.m. uitgedrukt met het typische woord πιστεύειν, dat duidt op de onvoorwaardelijke geloofsovergave aan God; juist St.-Jan echter spreekt o.m. ook over het „kennen" van God door de mens en brengt tevens het beeld van het „intrek nemen van God bij ons", van het „samenwonen" en van het „leven" van de mens in God duidelijk naar voren (zie later).

eschaton. Tekenend is in dit verband een tekst uit de recente studie van H. KUITERT over de *realiteit* van het geloof:

> „'Gedenken' en 'verwachten' zijn woorden die resp. naar verleden en naar toekomst wijzen, zonder welke geen mens mens is. Hij staat ergens op de lijn van de geschiedenis; daarvoor — en daardoor — is hij mens. Maar hij staat er heden. Hoe is het heil van de heilsboodschap actueel, presente werkelijkheid? In de concrete ervaring van het 'gedenken' en 'verwachten' is het heil present. We kunnen ook zeggen: 'gedenken' en 'verwachten' zijn de beide wijzen — onafscheidelijk verenigd — waarop het heil onder ons tegenwoordig is in de geschiedenis ...
> Men moet derhalve beide woorden in hun werkelijkheidsgehalte niet onderschatten en niet overschatten. 'Gedenken' laat het verleden op zijn plaats ... Het verleden moet verleden blijven; daaraan hangt alles. Maar 'gedenken' is tegelijk het hierheen halen van het verleden in lofprijzing, aanbidding en verrukking over hetgeen is geschied. In de dankbaarheid is — kort gezegd — het verleden levende werkelijkheid ...
> Evenzo het 'verwachten'. Het laat de toekomst op zijn plaats, d.w.z. als datgene waarover men niet gelijksoortige uitspraken kan doen als over het verleden, omdat het nog niet gekomen is. Tegelijk haalt het 'verwachten' de toekomst binnen in de hoop. Beide woorden — met al hun implicaties — omschrijven daarom de bestaanswijze van de christen in de geschiedenis. Met heel de christelijke kerk 'gedenkt' hij — en niet alleen bij brood en beker — 'de dood des Heren' (1 Kor. 11, 25), met heel de christelijke kerk is hij 'wedergeboren tot een levende hoop' (1 Petr. 1, 3)" [37]).

Men verlieze hierbij geenszins uit het oog, dat het hier geschilderde „gedenken" en „verwachten" wel degelijk aktuele betekenis heeft. De auteur werkt in het vervolg van zijn uiteenzetting juist uit, dat dit „gedenken" en „verwachten" het nieuwe leven, de „krachtsonplooiing van de levende Heer Zelf" is die present is door de Geest [38]). We zouden ook nog kunnen wijzen op het feit,

---

[37]) *De realiteit van het geloof*, 201/2; vgl. p. 152-213 (hfdst. 5: Het heil historisch in ons midden). Analoge gedachten vindt men in: Moltmann, *Theologie der Hoffnung*; vgl. verder o.m. F. de Grijs, *Kultus en kerk*. Theologische aantekeningen in: Theologie en Pastoraat 63 (1967) 321-347, passim, vnml. 340/1.

[38]) *De realiteit van het geloof*, 203/4. Voor een wijsgerige beschouwing over de *realiteit* van het *gedenken* en over het element van *dank* hierin, zie m.n. S. IJsseling, *Heidegger. Denken en danken — Geven en zijn*, Antwerpen 1964, passim, vnml. 40-51 en 75-119. Men denke hierbij tevens aan het oudtestamentische „zikkaron", de anamnese (= gedenken in dankende lofprijzing); vgl. o.m. A. Weiser, *Glaube und Geschichte im Alten Testament und andere ausgewählte Schriften*, Göttingen 1961, 280-289; P. de Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Stuttgart 1962. — Interessant is hetgeen de russisch-orthodoxe theoloog Alexander Schmemann in een recente studie schrijft over de dimensies van verleden, heden en toekomst in de verschillende sektoren van de kerkelijke eredienst. Illustratief is o.m. volgende passage:

dat de schrijver juist in dit verband beklemtoont dat met het ontvangen van verzoening en vergeving het op onze beurt schenken onafscheidelijk verbonden is en dat hij hiermee dus nadruk legt op de nauwe band tussen expliciete gerichtheid op God enerzijds en medemenselijkheid anderzijds [39]). Maar in het raam van dit onderzoek is het niet minder interessant, dat in boven-geschetste opvatting van KUTTERT juist kategorieën zichtbaar worden als: lofprijzing, dankzegging, vieren. Zijn verhandeling leidt ons als vanzelf naar de kenmerken van de Beraka en de verchristelijkte vormen daarvan. Bovendien valt het op, dat boven-genoemde kategorieën traditioneel onder de „religio" gerangschikt worden. Het zou verder ongetwijfeld lichtgevend zijn, na te gaan, in hoever de „klassieke" akten van geloof, hoop en liefde uiteindelijk neerkomen op vormen van gedenken en verwachten (waarin boven-aangegeven kategorieën geïmpliceerd liggen). Juist ook door een dergelijke beschouwing wordt duidelijk, hoe in heel de bewegelijke traditie van het gebed als lofprijzing de verschillende elementen en accentueringen in wezen in één richting geduid moeten worden die boven een hier en nu bepaalde sociaal-kulturele kontekst uitgaat. Mogen vandaag bepaalde vormen van gebed op de helling worden gezet en andere als

---

„The worship of the Church has at its real centre the constant renewal and repetition in time of the one unchanging Sacrament; unchanging, that is, in its meaning, content and purpose. But the whole significance of this repetition is in the fact that something unrepeatable is being recalled and actualized. The Eucharist is the actualization of one, single, unrepeatable event, and the essence of the Sacrament consists first of all in the possibility of the conquest of time, i.e. the manifestation and realization (within the Sacrament) of a past event in all its supra-temporal, eternal reality and effectiveness. No matter when the Liturgy is celebrated, on Sunday, a Feast Day, or on any day, in the day-time or at night, it is essentially independent of the day or hour; it is not determined or restricted by them. From this standpoint the time of its celebration is unimportant, since what is being accomplished in the service introduces and incorporates us into a reality which is in no way subject to time; 'O Sun of God, receive me this day as a partaker of thy Mystical Supper ...' All theological theories of the Sacrament agree that its meaning lies in the fact that while it is performed as a repetition in time, it manifests an unrepeatable and supra-temporal reality.

On the other hand the second liturgical 'area' of the Church may be given the name 'liturgy of time' because here time is not only the external and natural framework, but in a sense also the very object of worship, the principle defining its content. This is most clearly seen in the liturgy of the daily cycle. If only by their names — Matins, Vespers, Hours, etc. — the services of this cycle point to their temporal 'colouring', to their inseparability from time. But also in the other cycles the connection with fixed times and hours and periods is not only a natural and irremovable condition, it also, in an important way, defines their content. It was no accident that the development of the yearly cycle began with disputes over the time of the celebration of Easter, or that in the history of the Nativity cycle the significance of the dates of December 25th and January 6th have primary importance. It may be concluded that the relationship between the Church year and the 'natural' year, this intentional and obvious connection of worship with time, constitutes one of the characteristic elements of the Church's liturgical life. The same can be said about the weekly cycle, which is still based on the age-old celebration in the Church of the 'Lord's Day,' which in turn preseposes a whole 'theology of the week.'" (*Introduction to Liturgical Theology* (transl. by A. Moorhouse), London-Portland/Maine 1966, 34/5.)

[39]) *De realiteit van het geloof*, 202, met verwijz. naar Mt 18, 23-35.

niet minder wezenlijk worden aangemerkt, de affirmatie dat cultus in meer algemene zin zijn expressie moet vinden in een cultus in strikte zin blijft staan. Ongetwijfeld kan een optie voor een meer aktieve of een meer kontemplatieve beleving van het christelijk leven volop rechtvaardiging vinden in een verschillende historische situatie van gemeenschap of individu. Maar staan blijft dat de meer expliciete cultus tot het hart van het christendom behoort. In dit licht zij een uitspraak van Daniélou aangehaald die als afsluiting van dit onderdeel kan dienen:

> „la nécessité pour la cité de créer l'espace sociologique dont l'oraison a besoin, pour pouvoir être dans le monde de demain la dimension sans laquelle ce monde serait inhumain, a pour contrepartie la nécessité pour le christianisme sociologique de s'épanouir dans les Églises en authentique vie d'oraison, d'être véritablement cette rencontre personnelle avec le Dieu vivant dans la prière. Seul cet élément vital justifie le droit de l'Église à demander à la cité de demain de lui réserver la place qui lui appartient" [40]).

[40]) J. Daniélou, *L'oraison problème politique*, Paris 1965, 42.

De partners: God en mens

Bij de vraagstelling omtrent de huidige problematiek betreffende beleefbaarheid en belevingsvormen van eredienst aan God kwam noodzakelijkerwijs het Gods- en mensbeeld ter sprake. Vertrekkend vanuit de gegevens die daar aan het licht traden, dienen we in het volgende meer tot in details te ontleden, welke de partners God en mens in de christelijke cultus zijn. Hierbij is aan te tekenen, dat in het nu volgende met „cultus" in het bijzonder de eredienst in strikte zin wordt bedoeld. Nogmaals zij er echter op gewezen, dat deze cultus allerminst wordt beschouwd als los staande van dienst aan mens en wereld maar als de opperste en noodzakelijke bewuste „approach" van God.

* *
*

Hier zij teruggekeerd naar de vraag: *wie is God?* Allereerst moet dan gesteld worden, dat de God die wij ontmoeten de eminent reële God is welke zich openbaart als degene die in de Schrift van zichzelf laat zeggen:

> „'Ik ben de God van Abraham, de God van Isaäk en de God van Jakob' (Ex 3, 6). Hij is geen God van doden maar van levenden" (Mt 22, 32).

Wat deze uitspraak betekent kan worden samengevat in volgende themata uit het Oude en het Nieuwe Testament. De oudetestamentische teksten spreken over „de God van onze vaderen" als over de Schepper van hemel en aarde (Gen 1, 1-2, 4a), degene die aan de mens het leven schenkt (Gen 2, 4b-25), die de zonde straft en het heil belooft (Gen 3, 1-24), die Abraham roept en uitverkiest (Gen 12, 1-9), die een verbond wil sluiten (Ex 19, 1-9), die de goede herder is (Ps 22/3, 1-6), die — in tegenstelling tot Baäl — werkelijk God is (3 Kon 18, 20-39), die Jesaja tot profeet roept en hem zijn heerlijkheid toont (Jes 6, 1-13), die een nieuw verbond belooft (Jer 31, 31-34), die de wereld zal voltooien (Jes 65, 17-25) en die op rechtvaardige wijze vergeldt (Wijsh 2, 23-3, 10). De nieuwtestamentische teksten tekenen Hem als „God, de Vader van Jesus Christus" en aldus ook als „onze Vader". Uit de veelheid van materiaal kan men hier onder meer de volgende themata destilleren. Tot God kunnen we bidden als tot onze Vader (Mt 6, 9-13; Lk 11, 2-4); Hij is de barmhartige koning en hemelse Vader (Mt 18, 23-35), de goede heer van de wijngaard (Mt 20, 1-15); Hem moeten we uit alle kracht liefhebben (Mk 12, 28-34); door Christus alleen hebben we toegang tot Hem (Jo 14, 1-14); Hij is het die Christus ten leven heeft gewekt (Hand 2, 22-36); door Christus hebben we vrede met Hem (Ro 5, 1-11); met Christus heeft Hij ons levend gemaakt (Ef 2, 4-10); „Gezegend is God, de Vader van onze Heer Jesus Christus, die ons ... heeft verwekt tot een nieuw leven van hoop" (1 Pt 1, 3-9; vgl. de vele Berakoot bij Paulus); „God is liefde" (1 Jo 4, 7-16) en Hij maakt alles nieuw (Ap 21, 1-8). Deze God, die de God is van het verbond, van zijn volk, de God die de Vader is van Hem in wie de belofte omtrent het nieuwe verbond vervuld is, de Heiland, de God die de hoogste heilsdaad heeft gerealiseerd door het zenden van zijn eniggeboren Zoon in wie Hij op de meest eminente wijze het heil heeft gekonkretiseerd dat Hij begon in het Oude Testament, vervulde in het Nieuwe Testament en eens volledig zal voltooiden, deze is de God die wij in de cultus ontmoeten. We kennen Hem uit zijn „mirabilia" (of: „magnalia"), uit wat Hij

konkreet voor ons heeft gedaan. Hij is de God van Abraham, Isaäk en Jakob (Pascal). Het toppunt van deze „wonderbare" of „grote" daden waarin deze God zich aan ons openbaart is de zending van diens Zoon en de verlossing van de mensheid door Christus' dood aan het kruis (Ro 3, 21-25; vgl. 1 Kor 10, 1-11). *Alleen* in deze daden verschijnt God aan ons.
Met deze laatste konstatering komen we aan een thema dat in het Oude Testament en in de joodse mystiek telkens naar voren springt wanneer sprake is van een naderen tot God, namelijk het „onzienlijk-zijn" van Jahwe zelf. Zo wordt van de twee grote mystici van het Oude Testament, Moses en Elias, gezegd dat ze God niet zagen (zie Ex 24, 16-18 en 33, 18-23; 1 Kon 19, 12v). Op volkse wijze wordt hier in een symbolisch verhaal uitdrukking gegeven aan het thema der onzienlijkheid Gods. Hierbij kan nog worden opgemerkt, dat hier het zien van het „aangezicht" wordt beschouwd als het zien en kennen van de persoon zelf en dat het ook niet toevallig is dat juist Moses en Elias vermeld worden bij de gedaanteverandering van Jesus op de berg (Lk 9, 28-36; par.) [1].
Ook in de boeken van het Nieuwe Testament is de onzienlijkheid van God een echte topos. Zo heet het in Jo 1, 18:

„Niemand heeft ooit God gezien;
de Eniggeboren God,
die in de schoot des Vaders is,
Hij heeft Hem doen kennen".

In meerdere teksten — men vergelijke met name nog 1 Jo 4, 12 en Mt 11, 27 — komt naar voren, dat wij door Christus weliswaar God kennen maar dat dit niet een regelrecht zien van God betekent. Een bezinning op dergelijke Schriftgegevens brengt duidelijk aan het licht, dat volgens de bijbel God evenals voor Israël ook voor de christenen de Onzienlijke blijft; het verschil tussen Oud en Nieuw Testament ligt hierin, dat de onzienlijke God „Emmanuel" is geworden in de Zoon Gods die mens werd en in wiens persoon zich konkreet Gods heerlijkheid openbaarde [2].

---

[1]) Hiermee wordt overigens geenszins ontkend dat in het O.T. wel degelijk ook een besef van Gods nabijheid leefde ; zie hierover o.m. H. Renckens, *De godsdienst van Israël* (in serie : De godsdiensten der mensheid), Roermond-Maaseik 1962, vnml. 95-97. — Uitdrukkelijk zij hier vermeld, dat in dit onderzoek de uiteenzettingen over de „onzienlijkheid" Gods vaak steunen op kolleges van prof. C. Bouman en dat reflexies op andere themata hier eveneens hun uitgangspunt hebben.

[2]) M.n. de johanneïsche geschriften zouden met het oog hierop aan een onderzoek onderworpen kunnen worden. Hier zij vooral verwezen naar W. Thüsing, *Die johanneische Theologie als Verkündigung der Grösse Gottes,* in : Trierer Theol. Zeitschr. 74 (1965) (voortzett. Pastor Bonus) 321-331. In deze te Trier gehouden inaug. rede belicht de auteur i.h. bijz. de gegevens uit 1 Jo en het Jo-ev. Hierbij gaat hij uit van de plaatsen waarin God als μείζων („groter") wordt getekend (vlg. de volgorde : 1 Jo 4, 4; 3, 19v; Jo 14, 28); in het verloop der exegese bespreekt hij, in nauw verband hiermee, de passages over God als „Licht", „Liefde" en „Geest". Aldus brengt hij naar voren, dat de N.T.e openbaring over God ook vlg. de johanneïsche gegevens de vervulling is van die van het O.T. — Anderzijds beklemtoont hij aan het einde : „Eines muss freilich noch hinzugefügt werden, das notwendig ist, damit die biblische Gottesverkündigung zum Zuge kommt : dass wir uns bewusst bleiben, dass selbst tiefstes Verständnis des Wortes der Schrift vor dem wirklichen Gott unzulänglich bleiben muss, ja dass selbst eine so tief-

In dit opzicht is volgende tekst bijzonder karakteristiek:

> „Deze is de afstraling (ἀπαύγασμα) van Gods heerlijkheid (δόξα) en het evenbeeld (χαρακτὴρ) van zijn wezen (ὑπόστασις)" (He 1, 3; vgl. 1, 1-4).

De verhouding van Christus tot God wordt hier aangegeven door de beide formules „afstraling van Gods heerlijkheid" en „evenbeeld van zijn wezen". De „heerlijkheid" (δόξα) is een door de Septuagint ontstane beeldende uitdrukking (als vertaling van het hebreeuwse „kabood") voor het wezen van God. In hetzelfde uitdrukkingsvlak ligt het eerste van de beide woorden die de nauwe eenheid in wezen van de Zoon met de goddelijke Oorsprong willen aanduiden, namelijk „afstraling" (ἀπαύγασμα). Het Boek der Wijsheid duidt met hetzelfde begrip het goddelijk karakter van de wijsheid aan: „zij is immers de afstraling van het eeuwig licht en een onbevlekte spiegel van Gods werkzaamheid en een evenbeeld van zijn goedheid" (7, 26; vgl. 7, 25: „zuiver uitvloeisel van de heerlijkheid van de heerser over alles"). He 1, 3 wil met deze term ongetwijfeld uitdrukken, dat de Zoon zijn oorsprong in God heeft, een goddelijk wezen bezit. Naar het ons voorkomt, moet het woord hier in aktieve zin worden verstaan; deze zin vinden we met name bij Vaders in hun verdedigingen omtrent de godheid van Christus. Op een dergelijke wijze wordt het wezen van de Zoon in zijn verhouding tot het goddelijk wezen aangeduid door de uitdrukking „χαρακτὴρ van zijn ὑπόστασις". Kuss vertaalt de eerste term door „Abdruck", waaraan hij als verklaring toevoegt: „so wie der Siegel-

---

schürfende, vom Heiligen Geist geleitete Theologie wie die johanneische ihn nicht zu fassen vermag. Selbst sie steht immer wieder vor der Grenze des kreatürlichen Unvermögens, Gott so zu sehen, wie er ist. Der 1. Johannesbrief deutet das in Kap. 3, V. 2 an, wo er davon spricht, dass wir erst in der Vollendung Gott so schauen werden, wie er ist, und dass diese Schau uns in einer Weise, wie wir es noch nicht wissen können, umwandeln wird. Das ist der Ausdruck des Bewusstseins, dass 'Gott schauen, wie er ist', etwas Ungeheures ist. Und schon durch den Gebrauch des Komparativs an unseren drei Stellen ist die Begrenztheir allen Redens über Gott anerkannt ; der Komparativ verzichtet ja darauf, etwas Abschliessendes zu sagen, und hält so den Blick des Glaubens für die Unendlichkeit frei". (Blz. 330.) Tekenend is bovendien hetgeen de schrijver hierop als afsluiting van zijn betoog laat dienen, nl. volgende gelijkenis van de zalige Egidius van Assisi. Twee predikbroeders bezochten uit verering deze kluizenaar. Toen ze met elkaar over God spraken, meende een van hen : „De evangelist Johannes heeft buitengewoon veel groots en verhevens over God gezegd". Egidius echter dacht na, en zei : „De heilige Johannes zegt niets over God". Waarop de ander zei : „De heilige Augustinus is toch van mening, dat, als Johannes op een meer verheven manier over God had gesproken, geen sterveling Hem zou hebben begrepen. Zeg dus niet dat Johannes niets over God heeft gezegd". Toen antwoordde Egidius : „Nogmaals herhaal ik dat de heilige Johannes niets over God zegt". De bezoekers werden toen kregelig en wilden weggaan. Toen ze reeds een paar stappen gezet hadden, riep Egidius hen terug, toonde hen de berg die vlakbij Cetona ligt, en sprak : „Als er eens een berg van gierstzaad zou zijn die even hoog was als deze, hoeveel dagen, maanden, jaren zou een mus dan nodig hebben om alles op te eten ?" Het antwoord luidde (na een kort, verwonderd zwijgen): „In duizend jaar zou de berg nog niet kleiner worden". Hierop zei Egidius : „De eeuwige Godheid is zo onmetelijk en zo'n hoge berg, dat de heilige Johannes, die als een mus was, niets zegt in vergelijking tot Gods grootheid". (*Ibid.*, p. 330/1.)

abdruck das Bild des Prägestempels genau wiedergibt" [3]). Geheel de tekst past ongetwijfeld in de joodse gedachtensfeer waarin het kennen van God in verband wordt gebracht met diens „kabood" [4]). Ook in de middeleeuwse mystiek binnen het jodendom leeft deze idee zeer sterk. Zo nu en dan lijkt het weliswaar erop, dat men komt tot een zien van God; het betreft hier echter een afwijking van de traditionele verklaring, die zegt dat het hoogtepunt van het naderen tot Jahwe ligt in het zien van diens „kabood" (die hier uitdrukkelijk de geschapen „kabood" betekent). In dit perspektief zij hier een affirmatie van I. Epstein geciteerd:

> „Dit goddelijk licht of glorie — in het hebreeuws kabod — heeft God aan de profeten onthuld, waarna het zich in verschillende vormen en schakeringen aan de mystici van latere eeuwen bleef openbaren, al naar gelang de eis der tijden" [5]).

Ongetwijfeld heeft de verlokking om God te zien als een draad door de geschiedenis van het christelijk doen en denken gelopen. Anderzijds blijft het besef van Gods onzienlijkheid leven. Juist ook in onze tijd lijkt de problematiek omtrent Gods aanwezigheid een (hier en daar overtrokken) reaktie te zijn tegen het niet voldoende rekening houden met de thematiek der onzienlijkheid van God. In Christus is de onzienlijke God zichtbaar geworden. Maar Hij blijft de Onzienlijke in zover we Hem slechts kennen via een omweg, namelijk als in een spiegel van de mens Jesus (vgl. Jo 14, 1-14; Hand 17, 22-31; 1 Jo 4, 9) [6]). In dit licht interpretere men een tekst als van Nédoncelle waarin deze betoogt:

> „C'est (donc) à une doctrine de la pénombre que nous conduirait la méditation du Nouveau Testament. Le régime de l'*homo viator* ce sont les demi-lumières, les tensions eschatologiques, les apprentissages de la vision béatifique. Par une intuition qui n'exclut pas la réflexion qui n'a pas de sens en dehors de l'intuition, nous sommes soumis à une dialectique du progrès intérieur qui est liée elle-même à une histoire des relations interpersonnelles; car enfin rien ne s'explique sans un dialogue qui est le fond de la prière, à quelque niveau qu'on la considère" [7]).

---

[3]) O. Kuss, *Der Brief an die Hebräer* (Regensb. N.T. 8/1), Regensburg 1966², 30. Voor teksten uit Philo's oeuvre, zie ibid.

[4]) Jo 1, 14; 2, 11 (; 8, 50); 12, 41; 17, 5. 22. 24 (δόξα van Jesus); Jo 7, 18; 11, 4. 40; 12, 43 (δόξα v.d. Vader). Vgl. hierbij Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung ...*, passim (vnml. s.v. *Herrlichkeit*).

[5]) *Geschiedenis van het jodendom*, Utrecht-Antwerpen 1965, 249.

[6]) Voor een spekulatieve uitwerking van dit gegeven, zie m.n. Schillebeeckx, *De zin van het mens-zijn van Jesus, de Christus*; vgl. tevens P. Schoonenberg, *Jesus Christus vandaag dezelfde*, in : Geloof bij kenterend getij, 163-184, vnml. 172vv.

[7]) M. Nédoncelle, *Prière humaine, prière divine*. Notes phénoménologiques, Bruges 1962, 172/3; vgl. hierbij de studie over de vraag hoe in de loop der gesch. de christelijke mystiek wel of niet gestreefd heeft naar het „zien" van God en tevens de stellingname van de auteur : ibid., p. 166-176. — Voor gegevens betreffende de gr. patristiek, zie o.m.: E. Baert, *Het thema van de zalige godsaanschouwing in de Griekse patristiek tot Origines*, in : TvTh 1 (1961) 289-308, passim.

Hiermee staan we veraf van een gnostiek volgens welke de „geestelijke mens" boven de „grove" vormen en formuleringen van de openbaring dient uit te stijgen en moet trachten om achter deze vormen en formuleringen de eeuwige gedachten en ideeën te ontdekken. Deze vorm van gnostiek is vanaf het begin terecht door de kerk afgewezen. Ze volgt hierin het voorbeeld van Paulus, die in verweer tegen opkomende gnostiek schrijft: „Ik had mij voorgenomen u geen enkele wetenschap te brengen dan die van Jesus Christus en zijn kruis" (1 Kor 2, 2). Voor hem is het kruis van Christus de werkelijkheid van het evangelie zelf, zodat hij geheel de prediking kan samenvatten in de uitdrukking: „prediking van het kruis" (1 Kor 1, 18; vgl. 1, 20-25). Hetzelfde geldt van zijn visie op God: voor hem is God de God die door de profeten van het Oude Testament werd verkondigd en die zich in de mens Jesus heeft geopenbaard (vgl. bijv. Kol 1, 15-18). Christus is hét teken van God, hét realiserend symbool, dé symbolische werkelijkheid van Gods Liefde [8]). Alle tekenen, alle symbolen — de kerk, de zeven sakramenten en alle andere realiteiten waarin God be-tekend wordt — gaan op Hem terug in wie we God werkelijk kunnen ontmoeten. In zijn konkrete woord- en werkelijkheidsopenbaring *ont*hult en *ver*hult Hij tegelijk het Godsmysterie. Zo is de existentie van deze Mens bijvoorbeeld de openbaring van Gods *reëel* vaderschap ten opzichte van Hem en van degenen die „in Christus" zijn. Maar ze toont tevens, dat dit Vader-zijn een *goddelijk* vaderschap is dat oneindig ver boven al onze gedachten en voorstellingen uitgaat. Voor de christelijke eredienst impliceert dit alles, dat deze — zoals dit betekenisvol aan het einde van de grote lofprijzing in de romeinse Misliturgie wordt uitgedrukt — wezenlijk „door Hem (Christus) en met en in Hem" geschiedt.

Hier grijpe men allereerst terug naar plaatsen in de bijbel waarin wordt uitgedrukt dat alle heil van de mensen in de persoon van Christus ligt opgesloten. Wat dit heil volgens de geschriften van het Nieuwe Testament in details omvat, behoeft hier niet te worden uiteengezet. Uiteindelijk bestaat het in een intieme, ware en werkelijke verbondenheid met God die slechts door Christus mogelijk is. Alleen door Hem hebben de christenen toegang tot God (Ro 5, 1-3; Ef 2, 18; 3, 12), ook in hun gebeden (Jo 16, 23v; Kol 3, 17). Hiermee stemmen

---

[8]) Over de uitgebreide problematiek rondom de betekenis van *symbool* en *teken*, zie de uiteenzettingen in: Annalen v.h. Thijmgenootschap 52 (1964) 253-384; hier zij m.n. gewezen op: Han M. M. Fortmann, *Problemen rondom het symbool* (ibid., p. 253-265) en H. Manders, *Sacramenten als realiserende symbolen* (ibid., 320-334). I.v.m. *geheel* de problematiek van dit onderdeel, zie m.n. Han M. M. Fortmann: *Als ziende de Onzienlijke.* Een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de religieuze projectie, waarvan totnutoe 3 delen verschenen zijn: 1. Freud, Marx, Jung — referaat (Hilversum-Antwerpen 1964), 2. Kritiek op de grondbegrippen (1964) en 3a. Geloof en ervaring (1965). — Vgl. verder o.m. de Jong, *De Eucharistie: symbolische werkelijkheid,* 13-81; Verhoeven, *Rondom de leegte,* 83-137. — M.b.t. het tekenkarakter v.d. liturgie, zie, beh. genoemde publikaties, o.m.: Vagaggini, *Initiation* ... I, 25-126; Han M. M. Fortmann, *„En zonder beelden heeft Hij niets tot hen gezegd"* — Een psychologische studie over liturgische riten en symbolen, in: Dux 28 (1961) 316-341; K. Hidding, *Beeld en ritus,* ibid., 341-352; Verheul, *Inleiding tot de liturgie,* 106-140; kommentaren van Lengeling en Schmidt op Konst. van 1963, resp. p. 84*-85* en 173-184; P. D'Haese, *Christus' handelen en menselijke expressie in de liturgie,* in: TvTh 5 (1965) 393-410, vnml. 407vv.

johanneïsche wendingen overeen die uitdrukken, dat Christus — en Hij alleen — het leven van de mensen is (Jo 1, 4; 3, 36; 5, 40; 6, 33. 40; 10, 10; 11, 25; 14, 6; 1 Jo 1, 2; ', 12 enz.), de wijnstok waarvan de christenen de ranken zijn en in verbinding waarmee zij alleen bloeien en vrucht kunnen dragen (Jo 15, 5), het Licht dat alle mensen verlicht (Jo 1, 9; 8, 12; 12, 46; vgl. 1 Pt 2, 9; Ef 5, 8. 9; Mt 5, 14. 16). De „geestelijke" eredienst is aan de christenen slechts mogelijk in en door hun verbonden-zijn met Christus, zoals ook al wat het πνεῦμα van de christenen uitmaakt en bewerkt hen slechts door Hem wordt geschonken. Het lijkt niet nodig dit hier aan de hand van de Schriftgegevens uit te werken; geheel het Nieuwe Testament is van deze gedachten doortrokken:

> „Ist das ja das neue, unterscheidende Denkmal von allen etwaigen jüdischen und heidnischen Ähnlichkeiten, das, was der Christen jetziges Glaubensleben ausmacht, ihren Christennamen und Christenstand (das τρίτον γένος), ihr 'Christsein', dass sie in allem τοῦ Χριστοῦ sind, im Lebenswandel, im Gottdienen, im Verhältnis zueinander und zur Welt. Ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ (1 Kor 8, 6). Durch Jesum Christum unsern Herrn und in ihm alles, durch ihn und in ihm auch wir, so lautet demnach diese 'Christologie' des Urchristentums" (Nielen) [9]).

Voor Paulus ligt de beslissende stap tot het zich distanciëren van de joodse godsdienstige gemeenschap in het feit, dat hij een dienen van God (vgl. bijv. Hand 24, 14) onmogelijk acht zonder de historische Jesus die verheerlijkt werd. Is het volgens zijn opvatting typerend voor de heidenen dat ze in de hun gegeven kennis over God „God niet de Hem toekomende eer en dank" hebben „gebracht" (Ro 1, 21) [10]), hijzelf kent slechts een verheerlijken en dankbaar prijzen van God „door" of „in naam van" Christus (Ro 1, 8; 7, 25 enz.). God heeft ons immers door Hem met zich verzoend en ons in de dienst der verzoening gesteld doordat deze God in Christus de wereld met zich verzoende (Ro 5, 10. 18).
Dergelijke teksten over het διὰ en ἐν Christus krijgen nog bijzonder reliëf, wanneer men bijbelplaatsen onder de loep neemt waarin het messiaanse karakter van Jesus' mensheid en van zijn levensdaden wordt uitgedrukt door de woorden ὑπέρ en ἀντί („in plaats van", „in naam van") [11]). De hier aangeduide representatieve heilsfunktie van Christus is slechts te begrijpen vanuit de goddelijke, mysterievolle konstitutie van de mens Jesus tot Messias, Mensenzoon en Dienaar van God. Krachtens deze messiaanse roeping van Christus is aldus ook alle christelijke cultus „door en met en in Hem". God blijft steeds de absoluut-transcendente God, zelfs in onze ontmoeting met Hem. We kunnen

---

[9]) *Gebet und Gottesdienst im N.T.*, 124. Vert. van 1 Kor 8, 6 : „toch is er voor ons maar één God, de Vader, uit wie het al voortkomt en voor wie wij bestemd zijn, en één Heer, Jesus Christus, door wie alle dingen bestaan en wij in het bijzonder".
[10]) τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν.
[11]) Zie o.m. Ro 4, 25; 5, 6-8; 8, 32; 14, 15; 1 Kor 15, 3; 19, 24; 2 Kor 5, 14v. 21; Gal 2, 20; 3, 13; Ef 5, 2. 25; 1 Tes 5, 10; 1 Tim 2, 6. 14; Jo 10, 15; 11, 50-52; 15, 13; 17, 19; 1 Jo 3, 16; Mk 10, 45; 14, 24; He, passim. — Voor spekulatieve uitwerking van dit messiaanse karakter, zie m.n. Schillebeeckx, in : TvTh 2 (1962) 144-148.

zeggen dat we Hem onmiddellijk bereiken; maar de inhoud van onze ontmoeting met God wordt pas thematisch en menselijk volledig beleefbaar aan de werkelijkheids- en woordopenbaring van onze medemens Jesus Christus, die de afstraling van Gods heerlijkheid en het evenbeeld van diens wezen is (vgl. He 1, 3) [12]). Dit alles geldt van geheel de dialoog met God, in al zijn vormen, dus ook in die van de meest intieme kontemplatie [13]).

In geheel de traditie wordt daarom Christus als de centrale figuur, als het middelpunt van de cultus beschouwd; waar dit niet of minder het geval is, is duidelijk sprake van een aberratie. In de middeleeuwse mystiek wordt de wezenlijke plaats van Christus in de eredienst wel eens beleefd als zijn aanwezigheid bij het koorgebed als hebdomadarius of als cantor. In de dokumenten over de romeinse liturgie waaraan in dit onderzoek meer breedvoerig aandacht werd besteed, kwam het aspekt van het „door Christus" met zijn verschillende implikaties voortdurend naar voren. Hier zij slechts herinnerd aan de omschrijving van „liturgie" in nummer 20 van „Mediator Dei et hominum". Reminiscenties aan deze omschrijving vindt men, zoals reeds werd uiteengezet, duidelijk in die welke de Konstitutie van 1963 in artikel 7 geeft. In elk geval benadrukken dergelijke teksten [14]) de funktie van Christus als handelend subjekt van de eredienst. In welke zichtbare verschijningsvormen onze Heer op de voorgrond treedt, is een kwestie die nog nader ontleed zal moeten worden wanneer de kerkidee en de verhouding tussen wereldlijke en kerkelijke, liturgische eredienst onder de loep worden genomen. Hier zij slechts naar voren gebracht, dat het „door Christus" in *alle* vormen van eredienst als heiliging van de mensen en als verheerlijking van God door geheel de konstitutie sterk wordt beklemtoond. De verschillende teksten kunnen worden geordend naar de volgende themata: de unieke betekenis van de persoon van Christus (a. 5, al. 1); Christus' middelaarschap (a. 5; 48; 104); in Hem is de volmaakte voltooiing der verzoening en de volheid van de goddelijke eredienst geschonken (a. 5), vooral door diens pascha (a. 5; 6); de betekenis van zijn sterven en verrijzen (a. 6); Christus' zending en leer (a. 6; 9); Hij is de vervulling van de Schriften (a. 6); Hij is het Hoofd van het mystieke Lichaam (a. 7) en maakt zijn kerk, zijn Bruid, steeds tot zijn deelgenote (a. 7); in de liturgie voltrekt Hij zijn priesterlijk ambt (a. 7; 83); Hij is altijd in zijn kerk aanwezig, vooral in de liturgie (a. 7); zetelend aan de rechterhand van de Vader, is Hij de bedienaar van het heiligdom en van de ware tabernakel (a. 8); Hij is ons leven (a. 8); in de liturgie verkondigt Hij de blijde boodschap (a. 33); de zichtbare tekens waarvan de liturgie zich bedient, zijn direkt of indirekt door Hem uitgekozen (a. 33, al. 1); de priester staat in de persoon van Christus aan het hoofd van de vergadering (a. 33, al. 2); de centrale plaats van Christus in de eucharistie (a. 47) en in de christelijke vroom-

---

[12]) Vgl. in dit licht o.m. A. Hulsbosch, *De schepping Gods.* Schepping, zonde en verlossing in het evolutionistische wereldbeeld, Roermond-Maaseik 1963, 136-147 (De liturgie van Jesus).

[13]) Over dit laatste, vgl. H. Urs von Balthasar, *Het beschouwende gebed,* Hilversum 1962, 36-48.

[14]) Zie in hfdst. II van dit onderzoek *„Lofprijzing" in kerkelijke dokumenten . . .*, bij de bespreking van het sleutelwoord „cultus", vanaf het citaat waarbij aant. 22 behoort t./m. de aangehaalde passage waaraan aant. 33 korrespondeert.

heid (a. 48); het goddelijk officie is gebed met en in Christus (a. 83); Christus en het ministerie van de zielzorg (a. 86); de centrale betekenis van Christus in verband met (de verering van) het Mariamysterie (a. 103) en de heiligen (a. 104; 111, al. 1); verrijzenis Christi en dag des Heren (a. 106). Deze teksten kunnen worden aangevuld met passages waarin sprake is van „het mysterie van Christus", waarvan de liturgie — met de eucharistie als middel- en hoogtepunt — een bijzondere expressie is en dat vandaaruit in geheel het christelijk leven moet worden uitgedrukt en aan anderen geopenbaard [a. 2; 16; 35, n. 2; a. 102, al. 2 (vgl. ook al. 1 en 3)].

Juist een reflexie op de rijkdom van al deze gegevens echter brengt ons onwillekeurig tot de konstatering, dat het „in de eenheid van de Heilige Geest" uit de vermelde slotdoxologie van de Canon Missae der romeinse liturgie in leer en praktijk althans in het christelijk westen vaak stiefmoederlijk behandeld wordt. In de Konstitutie van 1963 bijvoorbeeld wordt de Heilige Geest slechts enkele malen genoemd (a. 2; 5, al. 1; a. 6; 43, al. 1), en dan nog op een wijze die de plaats van de Geest in de Godsontmoeting nauwelijks of niet doet uitkomen. Ditzelfde was in nog sterkere mate het geval in „Mediator Dei et hominum" (ED, 60 en 62). In het christelijk oosten daarentegen heeft men steeds feeling gehad voor en uitdrukking gegeven aan de rol die de Heilige Geest vervult in de openbaring van het Godsmysterie en in het naderen van de mens daartoe in de Godsontmoeting. Men denke hier met name aan plaats en zin van de epiklese in de viering van de eucharistie [15]). Anderzijds valt in theologie en geloofsbeleving van het westen een hernieuwde aandacht voor de plaats van de Heilige Geest in de door Christus gebrachte verlossing der mensheid en eredienst aan God te konstateren [16]).

Men kan ook dit onderwerp op vele wijzen behandelen. In het nu volgende wordt bijzondere aandacht besteed aan de johanneïsche gegevens omtrent de samenhang tussen Geest en eredienst.

Men moet wel zeggen, dat de karakteristieke leer van Johannes over de Heilige Geest mede haar voedingsbodem heeft in de eschatologische spanning die op het einde van de eerste eeuw herleefde [17]). Hij heeft geprobeerd, de leer van de kerk over de Heilige Geest die sinds het eerste ontstaan van de eschatologische spanning een centrale plaats innam én de synoptische traditie waarin slechts hier en daar een (overigens niet onbelangrijke) verwijzing naar de Heilige Geest voorkomt (zie m.n. Mk 13, 11; 3, 29; 1, 11v; par.), met elkaar te harmoniëren. Men mag vanzelfsprekend niet veronderstellen, dat hij de theo-

---

[15]) Zie hierover, beh. de reeds in hfdst. I aangeg. lit., o.m. B. Botte, *L'epiclèse dans les liturgies syriennes,* in : Sacris Erudiri 6 (1954) 48-72 (vgl. hierbij QLP 47 (1966) 276); Schulz, *Die byzantinische Liturgie,* 31-34; J.-M. Tillard, *L'Eucharistie Pâque de l'Église,* Paris 1964, 138-142; de Jong, *De Eucharistie : symbolische werkelijkheid,* 131-135.

[16]) Hier zij m.n. gewezen op de reeds eerder vermelde publikatie : E. Schillebeeckx, *Christus sacrament van de Godsontmoeting* (herdrukken tot op heden ; ons stond ter beschikking de 5e ed., Bilthoven 1961); verder op : Verheul, *Inleiding tot de liturgie,* 47-71, alwaar ook overvloedig lit. is aangeg.

[17]) Vgl. B. Barrett, *The Holy Spirit in the Fourth Gospel,* in : The Journ. of Theol. Stud. — New Ser. 1 (1950) 1-15, vnml. 1-5, alwaar ook lit. aangeg. In het nu volgende steunen we m.n. op dit art., al menen we in enkele belangrijke punten van schrijvers visie te moeten afwijken of/en hier en daar de absoluutheid van een bewering te relativeren.

logie van zijn eigen tijd blindweg „teruglas" in Christus' lering zonder acht te geven op anachronismen en kontradikties die dit met zich mee zou kunnen brengen. Ongetwijfeld bevatten de synoptische evangelies bij uitstek een niet-gerealiseerde, futuristische, „endzeitliche" eschatologie. Maar ze verkondigen tevens een eschatologie die in zekere mate „gerealiseerd" is. De algemene zin immers is duidelijk van uitspraken als: „als Ik door de geest Gods de duivels uitdrijf, dan is inderdaad het Rijk Gods tot u gekomen" (Mt 12, 28; vgl. Lk 11, 20). Dit rijk Gods moge donker zijn en onderdrukt, het breekt door in het menselijke van nu. Jo spreekt over dit doorbreken van Gods Rijk in geheel andere termen. In elk geval echter spreekt hij erover, en we moeten zijn eschatologie overwegend „gerealiseerd" noemen. Hier zij onder meer verwezen naar ideeën als: δόξα, ζὼη en κρίσις e.d. (vgl. bijv. 1, 14; 3, 18v. 36; 5, 24v; 6, 60vv; 9, 39; 11, 25v). Anderzijds geeft het vierde evangelie ook uitdrukking aan de zogenaamde futuristische eschatologie (zie o.m. de passus 5, 28v en de vv. 6, 39v. 44b. 54b; 11, 24 en 12, 48b). Hier zij echter nadruk gelegd op de plaats die Johannes' leer over de Heilige Geest inneemt in geheel zijn eschatologie. Het komt ons dan voor, dat de evangelist op talrijke plaatsen deze leer introduceert i.p.v. de „gerealiseerde" eschatologie der synoptici. Hij beschrijft namelijk Christus, in wie het eschaton werkelijkheid is geworden, als drager en brenger van de Heilige Geest. De Geest rust onbeperkt op Hem (1, 32v; 3, 34). De gave van de Geest aan de gelovigen echter staat wel in het kader van het „nog niet"; teksten als 2, 4; 7, 37 en 8, 20 zijn in dit verband kenschetsend. Ook in Jo dus is het ministerie van Christus, ofschoon een tijd van eschatologische aktiviteit, ook een periode van duisternis en vernedering. Pas wanneer Christus „verhoogd" is en de Geest uitstort, worden de leerlingen eigenlijk binnengeleid in de waarheid en leren ze de betekenis kennen van al wat ze hebben gezien en gehoord. Afgezien echter van de teksten waarin over de Heilige Geest wordt gesproken als geschonken aan en blijvend in Christus zelf én de passage waarin het moment wordt vermeld waarop de Heer de Geest aan zijn leerlingen schenkt (Jo 20, 21-23), zijn er toch drie saillante teksten waarin over de Geest wordt gesproken in de praesensvorm, namelijk in de hoofdstukken 3, 4 en 6. Juist hier blijkt hoe de evangelist de leer van de kerk over de Heilige Geest en de synoptische traditie bij elkaar brengt. Onmiddellijk echter — en dit is van belang in verband met het onderwerp van ons onderzoek — valt het op, dat hij dit doet in de kontekst van de christelijke eredienst.

Bovenstaande beschouwing over de „Sitz im Leben" van de teksten uit Jo over de Heilige Geest werpt licht op de bedoelingen van de evangelist; er blijkt immers onmiddellijk uit, dat deze niet beschouwd kunnen worden als letterlijke weergaven van Christus' woorden. De evangelist staat in een periode waarin de kerk vooral naar voren treedt in haar eredienst en in haar „inwendig leven"; wel wil hij laten zien, dat dit alles berust op hetgeen historisch eraan voorafging, namelijk de konkreet-historische existentie van de vleesgeworden Logos. Eredienst nu gaat steeds gelijk op met eschatologie; hij is immers een anticipatie van het leven van later, en anderzijds geeft hij het geëigende beeld om de laatste aktie van God te beschrijven. De cultus vormt dienovereenkomstig voor Johannes een geschikte achtergrond om de verhoudingen tussen het verleden, het tegenwoordige en de toekomst uiteen te zetten. Het „In 't verleden ligt het heden, in het nu wat worden zal" (Bilderdijk) is hier in bijzonder perspektief van toepassing.

De meest algemene verwijzing naar „cultus" in termen van de Geest ligt wel in Jo 4, 23v. In deze formulering is waarschijnlijk wel iets te vinden van verzet tegen ritualisme; maar dit verzet put de zin van deze verzen geenszins uit. Jo wil vooral beklemtonen, dat sinds de vleeswording van het Woord een geheel nieuwe faktor is binnengetreden die de betekenis van plaatsen als de tempel en de Gerizim grondig verandert. Christus' aanwezigheid in deze wereld vervult namelijk konkreet en historisch hetgeen Sion en Gerizim voorafbeeldden en beloofden. „Geestelijke" eredienst is een mogelijkheid voor al wie de Geest heeft ontvangen van Christus, die zelf de volle en ware zin van aanbidding is en de tempel waar God en mens één worden en zijn (vgl. 2, 22; 7, 37-39; 19, 34-37). — In hoofdstuk 3 ligt een specifieke verwijzing naar het sakrament van het doopsel. De christelijke doop lijkt, zoals ze groeide uit die van Johannes de Doper, in eerste instantie als een voorbereiding op en een anticipatie van de eschatologische κρίσις te zijn beschouwd. De vierde evangelist drukt het aldus uit: slechts zij die in de doop geboren zijn „uit water en Geest" kunnen het koninkrijk Gods binnentreden (3, 5). Zulke mensen konstitueerden de kerk, die nog in Johannes' tijd een toekomst verwachtte welke glorievoller zou zijn dan de tegenwoordige tijd. De eredienst brengt en houdt dus de themata „eschatologie" en „Heilige Geest" bij elkaar. — Een specifieke verwijzing naar het sakrament der eucharistie vindt men in hoofdstuk 6[18]). Zeker, de ritus wordt niet met name vermeld. Maar 6, 53 bijvoorbeeld spreekt klare taal genoeg. Zoals andere verzen, geeft het ook hét thema van Jo 6 (en van geheel het vierde evangelie) aan: Christus schenkt aan de mensen het „leven". Zoals elders, plaatst Jo het sakramentele in het geheel van de „heilsekonomie". Hier zij echter slechts op het volgende gewezen. De rede over het „brood des levens" gaf blijkbaar aanstoot niet alleen bij de „joden" maar zelfs bij de leerlingen. Jo nu laat Christus een verklaring geven over hetgeen Hij zegt. Deze uitleg is zeker niet een weergave van historisch door Christus gesproken woorden; ze is immers een verklaring van het duistere door het duistere. Als ze dan Johannes' eigen kommentaar is, wordt de zaak duidelijker. De twee ter sprake gebrachte punten immers zijn Christus' „opgaan naar waar Hij tevoren was" en de Heilige Geest (vs 62 en 63). Deze nu zijn hier werkelijk lichtgevend. Want ze geven aan, dat de Mensenzoon de hemelse Mens is en dat Christus' „vlees" betekenis heeft krachtens diens voortdurend verenigd-zijn met de Geest Gods. Christus deelt de Geest en dus „leven" mee: „De Geest is het die levend maakt". Dit is wel een van de meest bondige samenvattingen van de leer over de rol van de Geest in de Godsontmoeting. De evangelist echter sluit alles uit wat op emotionalisme en dergelijke zou kunnen lijken; hij stelt de Geest meteen gelijk met Christus' woorden. Zoals dit het geval was bij het doopsel, worden ook hier eschatologie en Geest tezamengehouden in de kontekst van de christelijke eredienst. Jo ziet de eucharistie als een anticipatie van het feest van het voltooide rijk Gods; en de Heilige Geest geeft er die eschatologische zin aan, doordat Hij ze maakt tot het eten van het voedsel van de toekomstige tijd dat op bovenaardse wijze leven geeft.

In het licht van deze gegevens krijgen teksten over de Heilige Geest uit de afscheidsreden bijzonder reliëf. De Geest wordt daar vooreerst typisch beschreven

---

[18]) Over Jo 6, vgl. o.m. A. Feuillet, *Le discours sur le pain de vie* (Jean, chapitre 6) (Foi Vivante 43), Paris 1967.

als „de Geest van de waarheid". De zin van deze benaming is vrij duidelijk. „Ἀλήθεια" heeft in Jo soms de zin van: Gods trouwe vervulling van zijn beloften, zijn handelen zoals Hij is; soms echter betekent zij „hetgeen waar is": datgene wat overeenstemt met de feiten. Vanzelfsprekend ligt de tweede betekenis opgesloten in de eerste. Maar bijvoorbeeld Jo 16, 3 geeft te kennen dat de gelovigen gebracht (zullen) worden tot de kennis van de waarheid die in Christus is. „De Geest van de waarheid" betekent dan: de Geest die zelf onmiddellijk in kennis is gesteld van alle waarheid en die de waarheid meedeelt aan allen die Hem ontvangen. — Deze gevolgtrekking betreffende de zin van „de Geest van de waarheid" is van belang in verband met de zin der benaming „de Parakleet". Het lijdt immers geen twijfel, dat in de afscheidsredevoeringen zoals ze in feite te boek staan — we kunnen hier niet op kwesties omtrent bronnen ingaan — de twee titels worden gelijkgesteld (14, 27; 15, 26; vgl. 16, 13). Bovendien worden aan de Parakleet juist die funkties toegeschreven welke verwacht mogen worden eigen te zijn aan „de Geest van de waarheid" (vgl. 14, 26; 15, 26 en 16, 8. 14). Waarom echter wordt deze Geest juist „Parakleet" genoemd? Het zou ons hier te ver voeren, als we zouden trachten weer te geven in welke (vaak zo verscheidene) richting een antwoord op deze vraag werd en wordt gezocht [19]). Ondanks alle moeite der periti is de achtergrond van Jo's gedachte over de Geest-Parakleet noch de bron van diens taak geheel duidelijk geworden. Hier zij echter aan het feit herinnerd, dat in de vroeger genoemde teksten de verwijzingen naar de Geest het nauwst verbonden werden met de cultus en dat in de hoofdstukken 14-16 „de Parakleet" equivalent was aan „de Geest van de waarheid". Gaat men dan het Nieuwe Testament en het vroegchristelijk gebruik van de verwante termen παρακαλέω en παράκλησις na, dan ontdekt men dat elk van beide in twee betekenissen wordt aangewend. Elk verwijst vooreerst naar de profetische christelijke prediking (en naar die welke ons door de „heilige boeken" wordt meegedeeld); zie o.m. Hand 2, 40 en 1 Kor 14, 3. Hier wordt een normaal grieks gebruik, dat ook wel bij Philo en Josephus en in de Septuagint voorkomt, overgenomen om een nieuw christelijk verschijnsel aan te duiden. Παρακαλέω betekent aldus „aansporen", „opwekken". De andere zin waarin de woorden worden gebruikt lijkt weinig of geen basis te hebben in het van de hebreeuwse bijbel onafhankelijk grieks. Hij is die van „troost", bijzonder van troost die te verwachten is in de messiaanse tijd; vgl. bijvoorbeeld Jes 40, 1 en Christus' verzekering dat zij die wenen getroost zullen worden (παρακληθήσονται; Mt 5, 4) en dat de rijken hun troost (παράκλησις) reeds hebben ontvangen (Lk 6, 24). Wat er verder ook gezegd kan worden over het ontstaan van de term παράκλητος, in elk geval drukt ze uit, dat de Geest „de dingen Christi" ontvangt, ze verkondigt aan de kerk en deze deelachtig maakt aan de vertroosting die gelegen is in Christus wiens komst-in-de-wereld, leven en „verhoogd-worden" messiaanse betekenis hebben. De door de Geest gebrachte παράκλησις staat gespannen op hetgeen eens zal gebeuren, dat nu reeds ten dele is verwerkelijkt. Ziet men — al is het dan met enige reserve [20]) — naar de klimax die er in de teksten van het vierde evangelie

---

[19]) Zie Barrett, *The Holy Spirit in the Fourth Gospel*, 8-12.

[20]) Dit is aan de hand van het volgende te illustreren. In de exegese der teksten uit Jo over de Geest moet men, naar het me voorkomt, enigszins op en neer gaan tussen de Geest als beginsel van „waarheid", „begrijpen" enerzijds en de Geest als beginsel van

ligt met betrekking tot de theologie over de Heilige Geest, dan krijgt met name Jo 20, 22v bijzondere zin: de leerlingen ontvangen volgens de bedoeling van deze passage de Geest van de waarheid d.i. de Parakleet, die binnenleidt in de waarheid d.i. de zin van de geschiedenis van het heil doet begrijpen en zo „leven" geeft aan hen en door hen aan de kerk die in sakramenteel perspektief wordt aangespoord tot en vertroost met voortdurende (her)opname in de gemeenschap met God. De Geest is dan ook de ἄλλος παράκλητος (Jo 14, 16). Aldus wordt alle eredienst getekend als geschiedend „door Christus" en „in de Heilige Geest", als ontmoeting met *God via Christus* en daarom *in de Geest*. Vanuit al deze johanneïsche gegevens wordt op een eigen wijze de beleving van Gods tegenwoordigheid zichtbaar als een „gedenken" en „verwachten" en als een zien en toch niet zien van de Onzienlijke [21]).

In dit verband kan nog bijzonder gewezen worden op het feit, dat in de oudste liturgische formulieren de Geest — geheel bijbels — vooral in christologisch perspektief wordt gezien. Daarnaast en in nauw verband daarmee vindt men daar de quasi-identiteit van Geest en kerk — de kerk wordt beschouwd als Christus onder ons en als kerk waarvan de Geest het levensbeginsel is — uitgedrukt. Hoogstwaarschijnlijk moet de opeenvolging van Geest en kerk in het oude doopsymbolum zo worden verstaan, waar het namelijk heet: „Ik geloof in de Heilige Geest, (die is *in*) de ... kerk". Men kan hier teruggrijpen naar hetgeen in dit onderzoek hieromtrent naar voren kwam bij het bespreken van de doxologische wending in Hippolytus' *Traditio Apostolica*:

> „-opdat zij U prijzen en verheerlijken door uw Zoon Jesus Christus, door wie aan U heerlijkheid (is) en eer, aan de Vader en de Zoon met de Heilige Geest in uw heilige kerk ..." [22]).

„nieuw leven" anderzijds. Het eerste wordt gesuggereerd door Jo 14, 26; 15, 26; het tweede door Jo 20, 22. Zijn deze teksten niet scherper uit elkaar te houden ? Jo 20, 22 lijkt in de idee van de Geest dichter bij het O.T. te staan dan 14, 26 enz. (teksten in de afscheidsreden); dit blijkt ook uit het ontbreken van het lidwoord in 7, 39b, en 20, 22. Jo 20, 22 (als aansluitend op 7, 37-39) schijnt inderdaad meer te blijven staan bij de idee van de Geest als kracht en levensbeginsel, hetgeen de voornaamste funktie is van de Geest vlg. het O.T.; terwijl Jo 14-17 meer een andere lijn volgen. Omdat in Jo „leven" (3, 33-36; 5, 24; 6, 33. 44-57; 11, 41v; 13, 20; 20, 21b. 22) en „God kennen", „geloven" e.d. (zie o.m. 1, 18; 3, 16-21; 6, 29. 46. 68; 7, 16v. 28v; 8, 55; 9, 39; 10, 14v; 13, 31v; 14, 17; c. 17, passim) in de grond hetzelfde zijn, menen we weliswaar beide lijnen bij elkaar te mogen brengen ; maar ze zijn in Jo niet geheel geëgaliseerd.

[21]) Jo 4, 20-24 wordt later besproken, nl. in het onderdeel *De Godsontmoeting in de christelijke cultus*, waar eveneens het thema „in de Heilige Geest" wordt behandeld. — Hier wordt afgezien van een uiteenzetting over de rol van de Heilige Geest in het gebed vlg. andere geschriften van het N.T. Zie hiervoor o.m. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, 36/7; Verheul, *Inleiding tot de liturgie*, 48-71; Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 95-100; Urs v. Balthasar, *Het beschouwende gebed*, 49-60. — Hier zij slechts naar Schriftplaatsen verwezen als: Hand 8, 15-20; 20, 28; Ro 8, 9-27; 15, 16; 1 Kor 8, 19v; 12, 13; Gal 4, 4-6; Ef 1, 13v; 2, 18; 5, 18vv; 6, 18; He 9, 14; Jud 20.

[22]) Zie in hfdst. I van dit onderzoek Εὐχαριστία *en* εὐχαριστεῖν, bij de behandeling van de „Traditio Apostolica", met de daarbij behorende aant. 13. — Hetgeen hier gezegd wordt n.a.v. geciteerde doxologische wending, is ook van toepassing op hetgeen in het vervolg nog wordt uiteengezet over de rol van de Heilige Geest in het christelijk gebed.

De lengte van bovenstaande uiteenzetting moge haar rechtvaardiging vinden in het feit, dat zij een aspekt naar voren wilde brengen dat althans in het westen lange tijd zozeer verwaarloosd werd in leer en praxis van het gebed.

In dit verband kunnen we ons tevens de vraag stellen: *tot wie richt zich het gebed* in de christelijke cultus? Zoals elders in het voorgaande, cirkelen ook hier probleemstelling en antwoord als in concentrische bewegingen rondom het thema „God". In het onderstaande wordt daarbij meer uitgegaan van het feitelijke „behaviour" van het bidden in de traditie der kerk.
In de oude en authentieke formulieren van de openbare eredienst is dit vaak „God, de almachtige Vader". Deze eerbiedwaardige formule vinden we onder meer terug in de eerste van de drie vragen die vanouds bij het doopsel aan de dopeling worden gesteld en ons tevens bekend zijn uit de paasvigilie in de romeinse liturgie. Deze drie vragen betreffen elk een afzonderlijke persoon van de Triniteit. Tussen deze drie personen ligt het verband van de bewerkstelliging van ons heil: schepping, inkarnatie en passie des Heren, heiliging. Het geheel gaat uit van de persoon die in de eerste vraag „God" genoemd wordt. Van Hem alleen wordt gezegd dat Hij God is. Hij wordt nader aangeduid door enkele bijstellingen, die Hem tekenen als de oerbron van geheel het heilsgebeuren. De term „God" geeft hier duidelijk één persoon aan. „God" wordt immers onderscheiden van de andere personen — in de tweede vraag heet Christus „zijn enige Zoon" en in de derde wordt de Heilige Geest niet „God" genoemd —, en Hij wordt beleden als bewerkstelliger van schepping en heil door Christus en in de Heilige Geest. De bijstellingen maken dit nog duidelijker. „Vader" is de christelijke aanduiding van „God". Zoals uit de vraagstelling evident blijkt, wordt hier God bedoeld als zijnde de Vader van Jesus Christus onze Heer[23]); God is tevens Vader van ons, die Hij redt door zijn enige Zoon en heiligt in de Heilige Geest. Het „omnipotens" heeft de betekenis van „de Almachtige". Daarmee schept de belijdenis kontinuïteit tussen Nieuw en Oud Verbond. God, die wij als Vader belijden, is de God die zich aan de Vaderen heeft geopenbaard, die Israël heeft bevrijd en tot zijn volk gemaakt. Uit oudtestamentische teksten als bijvoorbeeld Gen 17, 1 en Ex 6, 3 waarin sprake is van de machtige God („El Sjaddai") blijkt, dat de term „Vader" in genoemde christelijke belijdenis en in andere liturgische formules is ingeschoven in de uitdrukking „Deus omnipotens". Hier vindt men een argument temeer om in „God" de „Vader" te zien. Het is duidelijk, dat „omnipotens" — dit geldt eveneens van termen als „clemens" en „clementer" in gebedsformulieren — een anamnetisch element is zoals men dat ook vindt in de joodse euchologie. Dergelijke termen zijn een expressie van een herinnering (in de volle bijbelse zin) aan de daden die God in het verleden heeft verricht in zijn almacht en erbarmende goedheid. Zoals bij de behandeling der Beraka en de verchristelijkte vormen daarvan reeds werd gezegd, sluiten zulk een aanhef en anamnese al in en lopen als vanzelf over in smeekgebed; dit wordt in de Beraka mettertijd

---

[23]) Daarom wordt in de oudste geloofsbelijdenissen en gebeden Christus niet zonder meer „God" genoemd. Christus is de „Zoon van God", zo wordt Hij in de tweede vraag van boven-vermelde belijdenis beleden, maar niet „God" (zoals dit in de eerste vraag wordt verstaan). (Vanzelfsprekend trekken we hieruit niet de konklusie dat Christus geen God zou zijn.)

gevolgd door een doxologie, waarin het thema dat God de Almachtige is weer wordt opgenomen en waarin in de christelijke traditie het „door Christus" en „in de Heilige Geest" uitdrukkelijk naar voren treedt. Hierbij zij opgemerkt, dat de formule „Door onze Heer ... (enz.)" uit de romeinse traditie op treffende wijze uitdrukt dat wij de onzienlijke God kunnen naderen krachtens de middelaar Christus en in de Heilige Geest. Een zuiver zicht op dit belangrijke gegeven wordt ons weliswaar enigszins belemmerd door verhandelingen over de Drieëenheid zoals die sinds de middeleeuwen opgeld hebben gedaan. Het is echter duidelijk, dat, als God wordt aangesproken als „Deus pater omnipotens", Hij hier niet gezien wordt als los staande van de andere personen binnen het mysterie van de Triniteit. Een zekere onbevangenheid lijkt hier niet onaangebracht te zijn. Vanzelfsprekend mag deze een genuanceerde „approach" niet in de weg staan en ons niet doen vervallen in (op zijn zachtst gezegd) onhandigheden die men in de kerkelijke gebedstraditie hier en daar aantreft, zoals bijvoorbeeld in het gebed over de offergaven zoals dit volgens het romeins missaal op 27 februari wordt gebeden: „Laat ons, die ter gedachtenis van de heilige Gabriël aan U, Heer, de heilbrengende offergave aanbieden, op gepaste wijze het offer van uw dood gedenken ..." [24]).

Een vraag die eveneens onder ogen dient te worden gezien is: wie wordt bedoeld wanneer we bidden tot „de Heer" ? In het bijbels spraakgebruik betekent κύριος zonder lidwoord in het algemeen: God, de Heer; dit valt met name te konstateren in en vanuit het Oude Testament. In het Nieuwe Testament vindt men vaak ὁ κύριος, welke benaming doorgaans de verheerlijkte Heer aanduidt (zie o.m. Hand 5, 14; 9, 10v. 42; 11, 23; 22, 10; Ro 1, 7; 10, 9; 12, 11; 14, 8v; 1 Kor 6, 13v. 17; 7, 10; 12, 2; 16, 22; 2 Kor 1, 2; 5, 6. 8; Gal 1, 3; Fil 2, 11; Kol 1, 10; 1 Tes 4, 15; 2 Tes 3, 1; 2 Tim 2, 24; He 2, 3; Jak 5, 7). Aangezien men in het latijn geen lidwoord kent, is deze nuance niet altijd goed overgekomen. In de eerste eeuwen van het christendom echter heeft men een zuivere kijk gehad op Christus als de spiegel van de Onzienlijke. Typerend is in dit verband ook, dat de „nomina divina" die in het Oude Testament en in het joodse denken op God werden toegepast, vrij spoedig op Christus zijn overgebracht. Dit is wel bijzonder sterk het geval met „de Naam". In het Oude Testament wordt God geïdentificeerd met zijn Naam. Deze Naam wordt bemind (Ps 5, 12), geprezen (Ps 7, 18), geheiligd (Jes 29, 23). Deze Naam is geducht (Dt 28, 58), eeuwig (Ps 134/5, 13). Uit de vele teksten waarin de Naam ter sprake wordt gebracht zij hier een van latere datum vermeld, waarin „de Naam" zonder toevoegingen Jahweh aanduidt (Lev 24, 11-16) zoals dit in het latere rabbijnse spraakgebruik het geval zal zijn. Ook in het Nieuwe Testament duidt de Naam vaak God aan (zie o.m. Mt 6, 9; Jo 12, 28; 17, 6. 26; Ro 2, 24; 2 Tim 6, 1; He 13, 15). Maar in tal van andere teksten wordt de Naam toegepast op Christus. Door een beroep te doen op de Naam van Jesus, zo heet het, genezen de leerlingen zieken (Hand

---

[24]) Voor een genuanceerde studie over de betekenis van de benaming *God* (θεός, met of zonder lidwoord) in het N.T., zij hier m.n. verwezen naar K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 91-167 (Theos im Neuen Testament); P. Schoonenberg, *Het geloof van ons doopsel* II (Jesus, de Christus, de Zoon van God), 's Hertogenbosch 1956, 245-254; A. Hulsbosch, *Ons geloof in God de Vader,* in : Het Schild 38 (1950-'51) 54-60 en 41 (1953-'54) 84-86.

3, 6; 9, 34), drijven zij duivels uit (Mk 9, 38; 16, 17; Lk 10, 17; Hand 16, 18; 19, 13) en verrichten zij wonderen (Mt 7, 22; Hand 4, 30). Door Jesus op te wekken uit de doden en Hem plaats te doen nemen aan zijn rechterhand heeft God hem een Naam gegeven boven alle namen (Fil 2, 9; Ef 1, 20v), een nieuwe Naam (Hand 3, 12) die dezelfde is als die van God (Hand 14, 1; 22, 3v) en wezenlijk deelheeft aan diens mysterie (Hand 19, 12). Deze onuitsprekelijke Naam nu wordt gekonkretiseerd in de titel „Heer" die aan de glorieuze Christus evenzeer toekomt als aan God (Fil 2, 10v = Jes 45, 23; Hand 19, 13. 16 = Dt 10, 17), en in de titel „Zoon" die geen enkel schepsel met Hem deelt (He 1, 3vv, 5, 5; vgl. Hand 13, 33; Ro 1, 4, vlg. Ps 2, 7). De eerste christenen aarzelen niet, op Jesus een van de meest karakteristieke wijzen waarop de joden over God spreken over te brengen: de apostelen, zo wordt gezegd, waren „verheugd dat ze waardig bevonden waren smaad te lijden omwille van de Naam" (Hand 5, 41); men spreekt over missionarissen die zich „ter wille van de Naam" op weg hebben begeven zonder iets van de heidenen aan te nemen (3 Jo 7). Een zelfde verschuiving doet zich voor met het beeld van de goede herder. In het Oude Testament immers had dit beeld betrekking op Jahwe-God. Het Nieuwe Testament doet Christus dit beeld op Hem zelf toepassen: Hij is de konkretisering van de goede herder van het Oude Testament, die nog altijd de almachtige en zich ontfermende God is. Voegen we hieraan het feit toe, dat in verschillende doxologieën in Paulus' en in de katholieke brieven het διὰ Χριστοῦ overgaat in een καὶ ὁ Χριστός en hoe in plaats van de naam van God die van Christus treedt (zie o.m. Ro 11, 36; Gal 1, 5; Fil 4, 20; Ef 3, 21; 1 Tim 1, 17; 6, 16; 1 Pt 5, 11 en i.h. bijz. 1 Pt 4, 11; vgl. ook meerdere plaatsen in Ap: 1, 6; 5, 13; 7, 10). Ook het tegenover elkaar stellen van hymnen en gezangen aan „de Heer" (Christus) en aan „God" (Ef 5, 19v; vgl. Kol 3, 16v; 1 Tes 5, 18) duidt op het feit, dat het gebed tot Christus reeds vroegtijdig ingang heeft gevonden. Dit bidden tot Christus vinden we onder meer uitdrukkelijk vermeld bij ORIGENES [25]), terwijl reeds CLEMENS VAN ALEXANDRIE zijn *Paidagoogos* besluit met een hymne tot Christus die wellicht ook in de gemeenschappelijke cultus werd gebruikt. Verder wezen we reeds op het bidden tot Christus in enkele oude proza-hymnen, de zogenaamde *psalmi idiotici*, namelijk in het tweede gedeelte van het *Gloria in excelsis Deo* en van het *Te Deum*. Als men vaststelt dat in de eerste eeuwen tot Christus werd gebeden, moet men dit zien in het beschreven perspektief van de bijzondere plaats die Hij inneemt in het naderen tot de Onzienlijke [26]). Men kan hier met name denken aan de griekse akklamatie *Kyrie eleison* zoals die sinds de vierde eeuw overal in de christenheid in gebruik is gekomen. Men heeft er geen bezwaar in gezien, aan deze gebedsoproep tot Christus een plaats te geven in de nieuw opgekomen vorm van voorbeden, ofschoon de herhaalde diakonale oproepen zonder twijfel uitnodigen tot een gebed dat in het algemeen tot God (de Vader) is gericht. Men vindt hierin een frappant voorbeeld van aanvoelen met betrekking tot het gegeven dat Christus de opperste openbaring

---

[25]) Zie in dit onderzoek aant. 24 bij *Het gebed als lofprijzing* in n. 2 (PATRISTIEKE DOKTRIEN) van hfdst. I; vgl. tevens Orig., *In Jo* I, 20, 124.

[26]) Vgl. hierbij o.m. D. von Hildebrand, *Liturgie und Persönlichkeit*, Graz 1955³, 161/2; B. Fischer, *De verheerlijkte mens Christus en de liturgie*, in: TvL 43 (1959) 5-16; J. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (LQF 19-20), Münster i.W. 1962².

van de onzienlijke Godheid is en dat dit noodzakelijk zijn reperkussie heeft op ieder naderen tot God. Deze diepzinnigheid vinden we eveneens in de authentieke vormen van de devotie tot het Hart van Jesus. De typologie wordt in de litanie ter ere van het Hart van Jesus zelfs zeer doorzichtig uitgedrukt in de toepassing van verschillende oudtestamentische realiteiten op Christus' Hart: onze Heer is de openbaring van Gods eeuwige erbarming.
Wat het bidden tot de Heilige Geest betreft kan hier het volgende worden opgemerkt. De Heilige Geest *is* de gehypostatiseerde, gepersonifiëerde omgang tussen Vader en Zoon. Het lijkt daarom heel begrijpelijk dat we in de bijbel nergens een „gesprek" van Christus met de Heilige Geest vinden. Deze gegevens hebben blijkbaar ook met betrekking tot het gebedsleven hun konsekwenties. Het bidden tot de Heilige Geest als aparte persoon heeft echter in de oosterse gebedstraditie een belangrijke plaats verworven, met name in de wijze waarop de epiklese in de liturgie en in andere heiligingsgebeden tot ontwikkeling is gekomen [27]). In de traditie van het westen heeft zich geleidelijk een persoonlijk en devotioneel gekleurd aanroepen van de Heilige Geest doorgezet; de sequentia „Veni, Sancte Spiritus" uit de dertiende eeuw is hiervan de meest bekende uitdrukking.
Bij dit alles kan met betrekking tot de gebedstraditie zoals deze in de romeinse liturgie wordt beleefd nog het volgende worden opgemerkt. Weliswaar geldt tot op heden omtrent het gebed van de celebrant in de regel het door het koncilie van Karthago (c. 23) geformuleerde beginsel: „Aan het altaar wordt het gebed steeds tot de Vader gericht", en wel door Christus in de Heilige Geest, beantwoordend aan de verlening van het heil „a Patre per Christum in Spiritu". Maar het lijkt onjuist, deze in beide richtingen werkzame struktuur zo in een definitie in te bouwen dat het vanouds in de liturgie gebruikelijke gebed tot Christus (zie ook Konst. 1963, a. 7 en 84) en het (in de romeinse liturgie weliswaar vrij zeldzame) gebed tot de Heilige Geest door de definitie wordt uitgesloten [28]).
Tenslotte volge nog een enkele kanttekening betreffende het bidden tot de Drieëenheid. Buiten de doxologieën vinden we in de eerste eeuwen van de kerk geen getuigen of aanwijzingen hieromtrent. Wat de doxologie „Door onze Heer . . . (enz.)" betreft, zij in dit verband nog het volgende opgemerkt. Deze wending, die — zoals we zagen — een belangrijk struktureel element vormt in het christelijk gebed, heeft men in het oosten onder invloed van de trinitarische strijd en de konflikten omtrent het wel of niet aannemen van Christus' godheid vervangen door een doxologie waarin Vader, Zoon en Heilige Geest naast elkaar genoemd worden als personen van de ene God; men vreesde immers, dat wendingen als boven-vermelde subordinatiaans zouden worden uitgelegd. De romeinse traditie heeft echter gelukkig boven-aangeduide vorm van doxologie bewaard. Verder zij hier gewezen op het feit, dat — zoals uit het historisch overzicht bleek — in de loop der geschiedenis het bidden tot de Triniteit steeds meer naar voren kwam. Met name in de liturgische beweging van deze eeuw wordt cultus vaak gezien als gericht tot de Drieëenheid. Hier zij slechts herineerd aan een passage uit „Mediator Dei et hominum" die reeds werd aangehaald :

---

[27]) Zie aant. 15.
[28]) Zie daarentegen Vagaggini, *Initiation* . . . I, 135-174.

„de heilige Liturgie ... heeft betrekking op het offer, op de sacramenten, op het brengen van lof aan God; zij doelt op de vereniging van onze zielen met Christus en op de heiliging van onze zielen door de goddelijke Verlosser, opdat Christus wordt geëerd en door Hem en in Hem de Allerheiligste Drieëenheid: 'Eer aan de Vader en de Zoon en de Heilige Geest' " (ED, 169).

Ofschoon op deze tekst menige aanmerking is te maken, kan men er toch het volgende uit destilleren. Bedenkt men dat de encykliek in de laatste zin van de alinea die aan dit citaat voorafgaat benadrukt dat het in de liturgie gaat om het eren van de hemelse Vader, dan blijkt hier de samenhang tussen het „door en met en in Christus", het „tot Christus", het „tot de Vader" en het „tot de Triniteit" [29]). Deze samenhang komt in elk geval (op zijn zachtst gezegd) minder naar voren in de liturgische formulieren van Drievuldigheidszondag zoals die in de romeinse ritus wordt gevierd, waarin bijbelteksten over „God" op de Triniteit worden toegepast en waarin het abstrakt-spekulatieve element de boventoon lijkt te voeren. Een gelukkiger voorbeeld van verering van de Drieëenheid vinden we, naar het me voorkomt, in de byzantijnse ritus, waarin op Pinksterzondag de volledige openbaring van de Triniteit wordt gevierd. Ter afsluiting zij ook in dit verband gewezen op het belang van de reperkussie die een hernieuwde bezinning op de struktuur van „openbaring en theologie" moet hebben en reeds heeft op leer en praxis van het christelijk gebed.

* *
*

[29]) Het pneumatologische element wordt in geciteerde tekst niet vermeld; vgl. hetgeen in dit onderzoek gezegd werd i.v.m. het feit dat in de moderne dokumenten betreffende de romeinse liturgie het „in de Heilige Geest" onvoldoende aandacht heeft gekregen. — Interessant ook in het perspektief van hetgeen ons in deze studie bezig houdt is de basisformule zoals die in 1961 door de Wereldraad van Kerken werd aanvaard: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäss der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" (*Neu-Delhi 1961.* Dokumentarbericht über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hrsg. v. W. Visser 't Hooft, Stuttgart 1962², 170). Over de betekenis van het „ter ere van" in dit doxologisch symbolum van christocentrische en vandaaruit trinitarische aard, vgl. W. Theurer, *Die trinitarische Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen,* Bergen-Enkheim bei Frankfurt/Main 1967, passim, vnml. 250-254.

Wanneer hier de vraag wordt gesteld *wie de mens is* die zijn God ontmoet in de christelijke eredienst, is het evident dat het antwoord hierop nauw samenhangt met hetgeen boven werd uiteengezet. Voortdurend immers bleek dat God- en mensbeeld een innerlijke korrelatie met elkaar hebben. Evenzeer is evident dat in dit onderdeel onmogelijk een volledig zicht op de christelijke antropologie kan worden geboden. De nadruk valt in het nu volgende vooral op elementen die de bijbel aangeeft voor de opbouw van een christelijke visie op de mens, echter niet zonder dat gegevens uit andere wijzen van benadering in het oog worden gehouden [1]). Bovendien dient te worden opgemerkt, dat de Schrift geen antropologie kent in de zin van een sluitende bepaling van wat de mens is welke als een onafhankelijke idee uit de geschiedenis zou kunnen worden gedestilleerd; de mens, de „Adam" waarover ze spreekt, is niet een wezen dat voor eens en voor altijd „klaar" is en dat aldus als rustend boven de geschiedenis zou staan. Hij ontplooit zich pas wanneer en doordat geheel de mensheid zich ontplooit, die dan tezamen de ene Adam, de ene mens is. In zover moet elke poging om bijbelse antropologie voor ogen te stellen tegelijk de mens in diens konkrete historiciteit trachten te zien.

Als men probeert iets over bijbelse opvatting omtrent de mens te ont-dekken, valt meteen het naast elkaar staan van de uitspraken van respektievelijk Gen 1 en 2 op. Dit gekonstateerde verschijnsel nu onthult een belangrijke polariteit.
In Gen 2 wordt gezegd dat de mens door God uit het stof van de aardbodem werd gevormd (2, 7). De mens verschijnt allereerst als genomen uit het stof der aarde waartoe hij zal terugkeren (Gen 3, 9). In Ps 8, 5 heet het in ditzelfde perspektief: „wat is de mens, dat Gij zijner gedenkt . . .?" Het Oude Testament drukt voortdurend de armzaligheid van de mens uit, en het begrip „mens" heeft ook steeds de klank van: slechts mens, ontoereikend wezen (vgl. bijv. Jes 31, 3). De mens is het wezen dat uit het stof is genomen; dit komt zelfs uit in de naam van de mens: „adam" hangt samen met „adamah" (aarde van de akker). Hangt „adam" van „adamah" af, dan betekent „adam" „van de aarde". „Adam" zou echter ook het bepalende woord kunnen zijn; dan zou meer op de voorgrond treden dat de aarde van de mens uit realiteit bezit. Wellicht mogen we beide aspekten als gegeven beschouwen. In dat geval wordt de mens getekend als een

---

[1]) Beh. naar vroeger aangeg. lit., zij hier nog naar volgende lit. verwezen. Voor een wijsgerige beschouwing : W. Luijpen, *Existentiële fenomenologie,* Utrecht-Antwerpen 1966[7]; voor een meer spekulatief-theol. beschouwing : K. Rahner, *Schriften zur Theologie* II, 247-278 (Würde und Freiheit des Menschen); id., ibid. VI, 171-300 (Zur theologischen Anthropologie); verder zij hier nog i.h. bijz. gewezen op : J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme* (Théologie 6), Paris 1958[8]; *Theologische week over de mens.* Voordrachten gehouden te Nijmegen, juli 1958, Nijmegen (z.j.); *Modern niet-godsdienstig humanisme,* ed. Thaumasia, Nijmegen-Utrecht 1961, passim ; F. de Grijs, *Goddelijk mensontwerp.* Een thematische studie over het beeld Gods in de mens volgens het Scriptum van Thomas van Aquine, 2 dl., Hilversum-Antwerpen 1967; Grossouw, *Een overlevende uit de voortijd,* 163-178 (Het humanisme van Sint Paulus ; herdr. van art. in : Studia Catholica 26 (1951) 161-170) en 216-231 (Het nieuwtestamentische mensontwerp ; herdr. van art. in : Theologische week over de mens, 76-88); E. Schillebeeckx, *Christelijk geloof en aardse toekomstverwachting,* in : J.-Y. Calvez e.a., De kerk in de wereld van deze tijd. Schema dertien (Vaticanum 2, n. 2), Hilversum-Antwerpen 1967, vnml. 80-103.

soort kroonstuk van de schepping en toch tegelijk als een stofje aarde. G. VON RAD echter meent :

> „Dass der Mensch Erde und Asche vor Gott ist, dass er vergehen muss vor der Heiligkeit Gottes, das is das Zentrale, das das Alte Testament zur Anthropologie zu sagen hat" [2]).

Uit de kennis omtrent de armzaligheid van de mens, die „adamah" is, komt dan tegelijk het erkennen van een alle mensen omvattende solidariteit voort. Alle mensen immers zijn „een stuk aarde". Hier komt reeds het aspekt van het gemeenschappelijk menselijk lot naar voren, dat de middeleeuwen op hun eigen wijze hebben uitgedrukt in de dodendans: keizer en bedelaar, heer en knecht staan allen in de stroom van het ene menselijke leven en van de ene menselijke natuur. Het begrip „adam" is een oer-ervaring van het mens-zijn. Achter alle scheidsmuren en grenzen die kultuur en geschiedenis tussen de mensen kunnen aanbrengen verschijnt deze laatste identiteit van het biologisch lot. Aldus is duidelijk dat het antropomorfe beeld van God als pottebakker een diep inzicht uitdrukt. Het beeld is niet een beschrijving van het konkrete ontstaan van de mens, maar het maakt duidelijk hoe het met de mens gesteld is.
Hierbij komt nog, dat in het beeld van de uit het stof gevormde Adam het wezen van de mens op een ontmythologiserende wijze aan het licht wordt gebracht. Hier wordt immers duidelijk de babylonische idee genegeerd volgens welke de mens van de godin aarde zou afstammen. Terwijl de mens van deze aarde stamt, komt hij niet voort uit een godin aarde maar uit stof [3]). — Genegeerd wordt ook de idee dat de mens zou stammen uit het bloed van de overwonnen krachten van de chaos. Aldus treedt naar voren dat Gen 2 ook iets zeer troostends en menselijks bevat: in de mens gaat niet een demon van de chaos schuil, maar de hand van Jahwe heeft de mens gemodelleerd uit de aarde. — Eveneens wordt het griekse denken gekorrigeerd. PLATO immers vertelt in zijn „Staat" een mythe over het ontstaan van de mens uit de aarde. In deze mythe wordt gesproken over verscheidene aardkluiten van verschillende soort. Uit deze aardkluiten komen klassen mensen voort, die krachtens hun ontstaan anderssoortig zijn. De aarde van Hellas zou een andere, betere moeder aarde zijn dan de aarde der barbaren. Gen 2 daarentegen laat zien, dat allen „adam" zijn, omdat zij allen uit de aarde voortkomen, die niet een godin is maar eenvoudigweg aarde.
Op deze uitspraken van Gen 2 komt het vooral aan, en niet op spekulaties over monogenisme zoals die tegenwoordig opgeld doen. Ze drukken uit, dat er slechts één „adam" is en dat deze door God is geschapen.
Naast deze komponent van het „adam"-zijn die in Gen 2 wordt ontvouwd staat in Gen 1, 26v een ander element, wanneer de schepping van de mens niet wordt beschreven als geschiedend door een doen maar door een woord:

> „God sprak: 'Nu gaan wij de mens maken, als beeld van ons, op ons gelijkend; hij zal heersen over de vissen van de zee, over de vogels van de lucht, over de tamme dieren, over alle wilde beesten en over al het gedierte dat over de grond kruipt'. En God schiep de mens als zijn

---

[2]) *Theol. Wb. z. N.T.* II, 388 (s.v. εἰκών).
[3]) Echo's van een mythisch getekende mensopvatting vinden we overigens wel in Ez en Job.

beeld; als het beeld van God schiep hij hem; man en vrouw schiep hij hen" [4]).

Volgens deze tekst wordt de mens niet gevormd naar het stof, maar naar het beeld Gods. Iets daarvan klinkt ook wel in Gen 2, 7 door, waar gezegd wordt dat Jahwe in de neus van de mens de levensadem blies. Het wordt echter duidelijker uitgesproken in Gen 1, 26vv. Een dergelijke uitspraak vindt men in Gen 5, 1-3, waar de Priestercodex weer wordt opgenomen :

„Dit zijn de nakomelingen van Adam. Op de dag dat God Adam schiep, maakte hij hem op God gelijkend. Man en vrouw schiep hij hen; hij zegende hen en noemde hen mens, op de dag dat zij geschapen werden. Toen Adam honderddertig jaar was, verwekte hij een zoon, die op hem geleek en zijn beeld was, en hij noemde hem Set".

Bijzondere aandacht lijkt hier het laatste vers te verdienen. Hier immers wordt het beeld Gods-zijn verwijd naar de mensheid in het algemeen. In dit perspektief is ook Gen 9, 6 van belang, waar namelijk wordt gezegd dat het doden van mensen hetzelfde is als een zich vergrijpen aan Gods eigen recht. Tenslotte zij hier Sir 17, 3 geciteerd, dat de geschiedenis van de mensen aldus rekapituleert :

„Naar zijn gelijkenis heeft Hij hen met kracht bekleed en Hij heeft hen naar zijn beeld geschapen".

Een interpretatie van „beeld Gods" in hellenistische richting vinden we in Wijsh 2, 23, waarin namelijk het beeld Gods-zijn wordt geïdentificeerd met de onsterfelijkheid die voor de mens door de zonde verloren ging. Hier wordt dus een volledig andere idee uitgedrukt dan in Gen 2. In Ps 8, 5v lijken beide aspekten tot een eenheid te zijn samengesmolten :

„wat is de mens, dat Gij zijner gedenkt,
en het mensenkind, dat Gij naar hem omziet ?
Toch hebt Gij hem bijna goddelijk gemaakt,
en hem met heerlijkheid en luister gekroond".

Zonder wezenlijke modificeringen wordt de gedachte in het Nieuwe Testament uitgedrukt; zie 1 Kor 11, 7 en Jak 3, 9.
De vraag is nu, wat dit beeld Gods-zijn volgens boven-vermelde teksten betekent. Hierbij bedenke men allereerst dat in genoemde uitdrukking niet een gehele antropologie van het Oude Testament is neergelegd. De uitdrukking komt immers vrij zelden voor en staat in aanvullende antithese ten opzichte van de uitspraak dat de mens „adam" is: van deze mens, die uit de aarde genomen is, moet tegelijk gezegd worden dat hij tot de wereld der Elohim behoort.
„Beeld" („selem") betekent voor de mens van het Oude Testament iets veel reëlers dan voor ons tegenwoordig. Het is als het ware de dubbelganger van hetgeen wordt uit-gebeeld, dat reëel in het beeld aanwezig is. Ter illustratie kan hier gewezen worden op het feit dat bij de egyptenaren εἰκὼν τοῦ θεοῦ het predikaat was voor de koning. Iets van dit koninklijke accent ligt ook in de teksten van Gen 1 enz.: wat in Egypte alleen van de koning geldt, wordt hier

---

[4]) Vert. vlg. *Het Oude Testament* I (Genesis-Deuteronomium), ed. Kath. Bijbelstichting, Boxtel 1966. Van deze vert. wordt ook i.h. vervolg gebruik gemaakt.

van de mens in het algemeen gezegd. Vanuit zo'n perspektief gezien, zou de uitdrukking zeggen dat de mens „Gods gevolmachtigde" is: „er ist gerufen, die Herrschaft Gottes, Gottes Hoheitsrecht in der Welt zu vertreten" (Von Rad) [5]. — Men heeft er weliswaar op gewezen, dat „beeld" iets met „afbeelding" te maken heeft en aldus in de oudtestamentische teksten over „beeld Gods" de mythische idee naar voren zou komen volgens welke God zelf in mensengestalte wordt voorgesteld. Men diene met dergelijke affirmaties echter zeer omzichtig te werk te gaan. We kunnen immers vanuit het feit dat de mens gelijkenis heeft met God niet besluiten dat God op de mens lijkt. Anderzijds ligt ook in dergelijke affirmaties een element vervat dat juist is. Het is voor de mens niet vanaf het begin vanzelfsprekend, in zijn eigen wezen de grootste toenadering tot God te zien. Veeleer grijpt de mens aanvankelijk, om God voor te stellen, naar beelden die Hem als iets machtigs en als iets geheel eigens uitdrukken (vgl. bijv. Ex 32, waar verhaald wordt hoe Israël Jahwe onder het beeld van de jonge stier vereert). De mens komt niet op de gedachte, zich een God naar zijn *eigen* beeld te scheppen. Voor vele gebieden van de godsdienstgeschiedenis geldt deze affirmatie. De mens voelt zich te klein en te armzalig dan dat hij zich God naar zijn eigen wezen zou voorstellen; voor dit laatste grijpt hij naar wezens die machtiger lijken te zijn dan hijzelf. Zo moet een hele afstand worden afgelegd totdat het bewustzijn doorbreekt dat vooral in de mens een gelijkenis met God te zoeken is. Dit bewustzijn — dat namelijk allereerst in het menselijke het goddelijke te bespeuren valt — verleent juist aan de griekse godsdienst haar eigenlijke schoonheid en aantrekkingskracht. — In de laatste tijd is nog een derde reeks gedachten naar voren gebracht. Zo wijst Renckens [6]) op het belang van het feit, dat de mens in het Oude Testament weliswaar beeld van de Elohim maar niet beeld van Jahwe heet. De betekenis van dit feit wordt duidelijk, wanneer men het plurale beschouwt in Gen 1, 26: „Nu gaan *wij* . . .". Kerkvaders hebben in dit plurale een eerste doorklinken van het Triniteitsmysterie gezien. Toch duidt dit meervoud wel op een beraadslaging van God met de goddelijke hofstaat, met de Elohim. Men kan in dit verband Ps 8, 6 beschouwen, waar het heet:

---

[5]) *Theol. Wb. z. N.T.* II, 390. Vgl. ook P. van Imschoot, in: Bijb. Wb., 3e ed. (z.j.), 131 (s.v. *Beeld*). Zie ook volgende samenvatting: „Meer en meer komt men tot de overtuiging, dat men het evenbeeld moet zoeken in het geestelijk-lichamelijke geheel van de menselijke persoonlijkheid, die, door Gods scheppende gave, delen mag in de *kabôd*, de *doxa* van God. Uit Gen. 1, 26-28 blijkt, dat deze participatie slechts volledig bestaat in de tweeheid der geslachten en dat zij de beheersing, door cultuur en techniek, van de redeloze schepping insluit. Psalm 8 is de beste uitleg van de passage van Genesis: Jahwe is oneindig verheven boven de mens, toch heeft hij de mens bekleed met eer en heerlijkheid en hem gemaakt tot *elohim* van de redeloze natuur. En al is het ongetwijfeld waar, dat de mensbeschouwing van het oude testament over het algemeen de feitelijke zondigheid en zwakheid des mensen veel meer benadrukt dan het oorspronkelijke goddelijke ontwerp van het evenbeeld, toch wordt ook deze lijn doorgetrokken. Niet alleen het document van Genesis, dat men veelal als de priestercodex aanduidt, spreekt herhaaldelijk over de waardigheid van de mens als evenbeeld Gods (Gen. 5, 1. 5; 9, 6), ook psalm 8 en Sir. 17, 1-10 zijn duidelijk door deze gedachte geïnspireerd". (Grossouw, *Een overlevende uit de voortijd*, 168/9.)

[6]) Voor het nu volgende zij m.n. verwezen naar H. Renckens, *Israëls visie op het verleden*, Tielt-Den Haag 1956, passim.

„Slechts weinig hebt Gij hem onder elohim gesteld" [7]), hetgeen door de Septuagint wordt weergegeven door: „Slechts weinig hebt Gij hem onder de engelen gesteld". In Gen 1, 26 klinkt de polytheïstische „Vorlage" door waarvan de auteur uitging en waarin de uitspraak dat de mens het beeld van bepaalde goden of van een bepaalde god zou zijn zeer weinig betekent. Deze uitspraak nu wordt binnengehaald in de kontekst van het geloof aan de ene God, waarin de wereld ontgoddelijkt is en waarin er slechts één God is. De mens wordt hier gezien als beeld van de ene God, van de ene Schepper van het heelal.
We zien hier af van verdere amplifikaties en andere beschouwingen. Als afsluiting van deze aantekeningen over genoemde elementen uit de oudtestamentische visie op de mens diene volgende samenvatting. De mens wordt hier enerzijds getekend als stammend uit en nauw verbonden met deze aarde en anderzijds als partner van God die tot in het diepste van zijn mens-zijn door God wordt bemind en in zijn eigen menselijke waardigheid voor Gods aangezicht staat.
In het Nieuwe Testament wordt de idee van het „beeld Gods" verder ontwikkeld. De uitspraken betreffende het beeld Gods worden van Adam op Christus overgebracht (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15). Op de achtergrond staat hier de leer over de twee Adams. Christus is nu de eigenlijke Adam. Hiermee krijgt de idee van het beeld Gods-zijn een eschatologische betekenis. Doordat immers het begrip „mens" zelf hier eschatologisch wordt geduid — de mens wordt hier beschreven als de Adam die pas aan het einde volledig tot voltooiing komt —, ontvangt tegelijk het beeld Gods-zijn een eschatologische betekenis. Tegelijk wordt door het feit dat met het begrip „Adam" ook het beeld Gods-zijn op Christus wordt toegepast de thematiek van de schepping en van de antropologie in de christologie binnengebracht.
Zoals in het Oude Testament de uitspraak „de mens is beeld Gods" een herinterpretatie betekent ten opzichte van het mythische denken, zo herinterpreteert het Nieuwe Testament op zijn beurt het Oude Testament doordat de oude affirmatie een ongemeen realistische en radikale zin krijgt. In de mythe is de mens beeld van goden. In het Oude Testament kan men het niet wagen, de mens voor te stellen als iemand die dezelfde gedaante zou hebben als God. In de christologische herinterpretatie nu ontvangt dit beeld weer een geheel eigen realistische betekenis. Van Christus geldt in zo'n eminente zin dat Hij „beeld van de onzichtbare God" is, dat deze zelfs niet te vergelijken is met de voorstelling van de mythe. Christus is de zichtbare presentie van God in de wereld, de „vertaling" van God in de zichtbaarheid van de mensenwereld, God die in de geschiedenis is binnengetreden. Aldus wordt in Hem zichtbaar wat de voltooiing is van het wezen „Adam", „mens". In het nieuwtestamentische perspektief treedt datgene wat bij de schepping geschiedde aan het licht als vóór-ontwerp van en als „aanloop" op hetgeen in Christus definitief het doel van de menselijke geschiedenis is geworden. Christus is volgens het Nieuwe Testament niet een geïsoleerd „Einzelfall", eens in de geschiedenis der mensen opgericht als een teken waarnaar men vol verbazing opziet; Hij is de ἔσχατος adam", de voltooiing van het mens-zijn zoals dit door God gewild is. Het Nieuwe Testament ontvouwt deze gedachten op meerdere plaatsen. Zo heet het in 1 Kor 15, 48v :

---

[7]) Eigen vert. Vgl. hierbij o.m. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* II (L'homme) (Bibliothèque de Théologie, série 3; théologie bibl. 2), Tournai 1956, 10.

„Zoals die eerste mens van aarde zijn alle aardse mensen, zoals de hemelse Mens zullen alle hemelsen zijn. En gelijk wij het beeld van de aardse hebben gedragen, zo zullen wij ook het beeld dragen van de hemelse Mens".

De mens wordt hier getypeerd als een wezen dat naar de toekomst gericht staat, dat als „adam" ontstond maar nu in Christus de eschatologische Adam voor zich heeft en eens volledig in Hem wordt omgevormd. Een bijzonder saillante tekst is ongetwijfeld Kol 3, 9b. 10 :

„Gij hebt de oude mens met zijn gedragingen afgelegd en u bekleed met de nieuwe mens, die op weg is naar het ware inzicht, zich vernieuwend naar het beeld van zijn Schepper".

In deze twee passages en in andere teksten (Ro 8, 29v; 2 Kor 3, 18) waarin het doel van het mens-zijn wordt aangegeven, zijn toekomst en heden in elkaar verstrengeld. Het eschaton, dat wezenlijk de mens kenschetst doordat deze deelheeft aan Christus en aldus aan de werkelijkheid van het beeld Gods bij uitstek, begint nu reeds in het gelovig bestaan van de christenmens [8]).
Al het voorgaande kan worden samengevat als volgt. Het bleek, dat de biologische solidariteit van alle mensen, die reeds in het woord „adam" wordt aangeduid, uiteindelijk voltrokken wordt in de terugkeer van allen in de aarde. Anderzijds zijn wij juist als deze mensen geroepen tot de definitieve gemeenschap met God, welke tegelijk een gemeenschap van alle kinderen Gods is. Alle mensen zijn ertoe geroepen, met Christus, de ene nieuwe Adam, burgers van het hemelse Jerusalem en ledematen van de gemeenschap der heiligen te worden. Wie de mens vanuit de bijbel beschouwt moet hem steeds ook vanuit zijn toekomst zien. Hij moet in hem dus nu reeds degene ontdekken die met hem zal mogen en moeten delen in de vreugde Gods. Hier zoals elders in de theologie kunnen we zelfs als princiep stellen, dat men — om een beeld te gebruiken — Gods brief aan ons niet van voren naar achteren maar juist andersom moet lezen. De schepping van de mens immers is slechts een moment in de verlossing en heiliging, waarvan het paasgebeuren in geheel zijn eschatologische geladenheid het centrum is. Ook en juist de „God is dood"-theologie is een dringende vraag naar de zin van dit allesbeheersende mysterie der opstanding uit de doden zoals dit in dé mens Christus gerealiseerd werd en vandaaruit de wezenlijke toekomstdimensie is van *alle* mens-zijn. Vanuit het perspektief der vervulling valt licht op de geschiedenis van de wereld waarvan de mens het middelpunt is, met welke geschiedenis die van het heil weliswaar niet co-*extensief* maar in elk geval co-*in*tensief is.

In het voorgaande werd aldus belicht, dat de mens in zijn individualiteit geroepen is tot de ontmoeting met God „door en met en in" dé mens Christus. Het werd tevens duidelijk, dat de mens als geheel, d.i. als geïnkarneerde geest, hiertoe

---

[8]) Vgl. bij dit alles o.m. Grossouw, *Een overlevende uit de voortijd,* 163-178, vnml. 167vv. — Voor gegevens uit de patristiek omtrent het theologumenon van het beeld Gods zij hier o.a. verwezen naar het omvangrijke, reeds oudere maar nog steeds zeer waardevolle art. van H. Rahner : *Die Gottesgeburt.* Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, in : ZKTh 59 (1935) 333-418.

bestemd is. De bijbel immers ziet de ene, ongedeelde en ondeelbare mens als de epifanie van God in deze wereld. Een bezinning op de schriftuurlijke gegevens betreffende begrippen als „vlees", „geest" en „ziel" zou dit ongetwijfeld nog evidenter doen uitkomen. In het nu volgende echter wordt een gegeven meer geëxpliciteerd dat in het voorgaande reeds een belangrijke rol speelde, namelijk het feit dat de mens nooit uitsluitend als individu God ontmoet maar steeds in verbondenheid met anderen.

De beide elementen „Adam" en „Elohim" hebben een gemeenschappelijk perspektief geopend. Vanuit beide immers kwam de idee van de eenheid der mensen naar voren. De gedachte nu dat alle mensen krachtens hun ontstaan en toekomst één mens zijn krijgt in het Oude Testament een bijzonder reliëf door het feit dat er een bepaalde spanning is tussen deze idee en die van het Verbond.

De Verbondsgedachte lijkt allereerst een verdeling in het mensbeeld binnen te brengen. Israël verschijnt als het volk van het Verbond, als gemeenschap van broeders onder de ene Vader God. Maar het fundament voor deze specifieke eenheid ligt niet zoals bij PLATO in de mythologische moeder aarde van het eigen land — Israël bezit niet zulk een aarde van een eigen land, maar is onderweg naar een land dat God hem beloofd heeft —, maar in de uitverkiezende wil van de ene God die de gehele wereld heeft geschapen en daarvan de Heer is. Daardoor is de isolering, die in de idee „Israël" ligt, vanbinnenuit opengesprongen. Israël beschouwt zich weliswaar als de eerstgeborene van zijn God (Ex 4, 22); maar juist hierin ligt opgesloten dat ook de andere volken kinderen en zonen Gods zijn (Dt 32, 6v). Het „eerstgeboorterecht" van Israël berust niet op een fysisch bij elkaar horen — dit zou een bepaalde scheiding kunnen betekenen —, maar op de uitverkiezing door God die uit volkomen vrije liefde Israël heeft uitverkoren (vgl. Ez 16).

Deze innerlijke openheid, die in de Israël-idee ligt en die de Verbondsgedachte doordringt met die der eenheid van de mensen, wordt door de profeten op dubbele wijze levendig gehouden. Enerzijds immers spreken zij over de mogelijkheid van een verwerping van Israël; anderzijds verbreden zij de hoop met betrekking tot het heil over geheel de wereld. Hierdoor wordt steeds de idee van de ene mensheid, van de ene „Adam" zichtbaar.

In dit perspektief kan men ook de betekenis van een tekst als Gen 10 zien. De hier beschreven ene stamboom van de mensheid drukt uit dat alle mensen één mens zijn. Uiteindelijk staan alle mensen onder het Verbond. Gen 10 wil laten uitkomen, dat geheel de mensheid onder de zorgende goedheid staat van Hem die de God van alle mensen is. Verder kent het Oude Testament de „heilige heidenen" [9]) en wordt verhaald dat de profeet Jonas ergens naar het land der heidenen werd gezonden om het heil te verkondigen.

De idee van de eenheid der mensheid komt bovendien nog tot uitdrukking in de idee die volgens RATZINGER geheel het Oude Testament doortrekt en door hem de „Zwei Brüder-Theologie" wordt genoemd [10]). Israël zelf stamt van twaalf broeders af en wordt in zover als een volk van broeders gekenschetst. Aan deze

---

[9]) Zie hierover J. Daniélou, *Die heiligen Heiden des Alten Testaments,* Stuttgart 1958 (fr. ed. was onbereikbaar).

[10]) In het nu volgende steunen we vooral op de uiteenzettingen in J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit,* München 1960.

twaalf broeders gaan de broederparen Isaäk en Ismaël, Esau en Jakob vooraf. De lotgevallen der beide broederparen zijn op eigenaardige manier met elkaar verweven. Ismaël is er het eerst. Doordat hij verstoten wordt, komt Isaäk in de exklusiviteit te staan. Bij Esau en Jakob vindt men een analoge gang van zaken. Men denke ook aan respektievelijk Kaïn en Abel, Kaïn en Set, Abraham en Lot. Interessant is, dat de beide stambomen Kaïn en Set gedeeltelijk identiek zijn. Men denke hierbij bijvoorbeeld aan het levenslot van de twee broers Esau en Jakob. Men dient dan voor ogen te houden, dat deze Jakob van God een andere naam ontving, namelijk Israël, en dat in hem de eigen geschiedenis van Israël begint. Deze man, die Israël heet en is — hier dient zich de idee van „corporate personality" aan —, lijkt slechts door een uiterst toeval de drager van de lijn der belofte te zijn. Daardoor wordt de vrijheid van Gods uitverkiezing sterk op de voorgrond geplaatst. Als uit de wortel wordt het duidelijk dat Israël slechts de ene van twee broeders is.
Het Nieuwe Testament onthult, dat Gods vaderlijke liefde ook de andere broeder niet heeft vergeten. Zo wordt in Mt 21, 28-32 verhaald :

> „Wat denkt ge van het volgende? Een man had twee zonen. Hij ging naar de eerste toe en zei: Mijn zoon, ga vandaag werken in mijn wijngaard. Goed vader, antwoordde deze, maar hij deed het niet. Toen ging hij naar de tweede en zei hetzelfde. Deze antwoordde: Neen, ik wil niet; maar later kreeg hij spijt en ging toch. Wie van de twee heeft nu de wil van zijn vader gedaan? Ze zeiden: de laatste. Toen zei Jesus hun: Voorwaar, Ik zeg u: De tollenaars en de ontuchtige vrouwen gaan eerder dan gij het Rijk Gods binnen. Johannes kwam tot u . . . (enz.)".

De priesters en schriftgeleerden, tot wie Jesus hier spreekt (zie 21, 3) en die ja zeggen tot de Vader, zeggen in feite neen tot Hem (en daarom wijzen ze ook diens gezondenen af). De anderen echter, die men openlijk als tollenaars en zondaars brandmerkt, blijken in het uur van het heil de wil van de Vader te doen.
Hetzelfde thema keert terug in de zogenaamde gelijkenis van de verloren zoon, die echter beter de gelijkenis van de twee broeders kan worden genoemd (Lk 15, 11-32). Ook hier gaat het om de verschillende manieren van reageren van twee zoons ten opzichte van hun vader. Achter de verloren zoon staat de wereld der volken in haar dwaalwegen van God weg naar haar eigen heerlijkheid en macht, terwijl de thuisgebleven beminde en over de vergeving en het geluk die de terugkerende ten deel vallen zich opwindende zoon het volk Israël uitbeeldt dat zich bedrogen voelt. Ook hier echter wordt niet een soort samenvattende theologie van de geschiedenis geboden. Er wordt bijvoorbeeld niets gezegd over het verdere lot van de oudste zoon. De gelijkenis wil slechts pregnant uitbeelden dat de vaderlijke goedheid van God voor *allen* openstaat; alle grenzen vallen hier weg.
Een stap verder brengt ons Ro 9. Hier is weliswaar geen sprake van twee broeders, maar zakelijk wordt hetzelfde thema behandeld als in de besproken gelijkenissen. Paulus tracht het geheel in één grote samenvattende visie onder te brengen. Het ongeloof van Israël wordt voorgesteld als het opengaan van de poorten naar het heil voor alle volken van de wereld: het ongeloof van het uitverkoren volk leidt ertoe dat de andere volken binnengehaald worden. Als

laatste schrede blijft de verwachting omtrent de terugkeer van Israël en daarmee de definitieve redding van geheel de wereld (vgl. Ro 11, 15-32), zodat aan het einde beide broeders, hoewel langs verschillende wegen, samen gered worden. De weg van de geschiedenis, die met Kaïn en Abel begint, eindigt aldus in de verzoenende goedheid Gods.

Na dit alles is het duidelijk, dat in deze idee van de eenheid van het mensengeslacht die aan de hand van zoveel motieven wordt uitgewerkt en konstitutief is voor het bijbelse mensbeeld, tegelijk de gedachte ligt opgesloten die in onze eeuw de leer over de mens zo sterk beïnvloedt, namelijk *het dialogische beginsel.* De mens is het dialogische wezen, het wezen waarvoor woord en liefde konstitutief zijn. De mens kan niet als een in zichzelf opgesloten, abstrakt wezen worden gedefiniëerd; woord en liefde, het op het „gij" van de ander en van de gemeenschap betrokken-zijn behoren wezenlijk tot de mens als individu. In de cultus is het daarom de persoon die God ontmoet, maar steeds met alle konnotaties die zijn wezenlijke gerichtheid op de ander uitdrukken.

Als men over de mens spreekt als partner van God in de christelijke eredienst, dient zich in dit verband noodzakelijk het gegeven „kerk" aan. Allereerst zij hier gekonstateerd, dat in de moderne dokumenten betreffende de romeinse liturgie van vóór de konstitutie „Sacrosanctum Concilium" het ekklesiale aspekt van het gebed en met name van de openbare cultus voortdurend naar voren treedt [11]). De beelden die daar voor de kerk worden aangewend zijn vooral: „Moeder-kerk", „Bruid van Christus" en met name „mystiek Lichaam van Christus" [12]). Hier kan nogmaals gewezen worden op de omschrijving van liturgie die „Mediator Dei et hominum" geeft, waarin de idee van „mystiek Lichaam van Jesus Christus" een wezenlijke plaats inneemt [13]). Deze beelden keren in vermelde Konstitutie voortdurend terug [14]). Daarnaast echter vinden we meermalen de uitdrukking „volk Gods" [15]). In dit perspektief zouden met name de dogmatische konstitutie over de kerk en de pastorale konstitutie over de kerk in de wereld van onze tijd bijzondere studie verdienen. Een gedetailleerd onderzoek naar de daar gebruikte termen en een kritische beschouwing van de eventueel daar geboden synthese zouden echter het bestek van deze studie ver te buiten gaan. Het lijkt echter wel dienstig, de vraag naar de verhouding tussen

---

[11]) Hier kan gevoegelijk verwezen worden naar de versch. teksten die in het laatste onderdeel van hfdst. II werden besproken. — In de eerste twee hoofdstukken van dit onderzoek kwam meermalen naar voren, in hoever en hoe het mysterie van de kerk in de versch. perioden en vormen van spiritualiteit beleefd werd. Vgl. overigens i.h. bijz. het reeds aan het begin van dit onderzoek geciteerde werk *Sentire Ecclesiam,* dat in 25 studies geschiedenis en betekenis belicht van hetgeen in de ondertitel wordt uitgedrukt, nl. van „Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit".

[12]) I.v.m. het veelvuldig gebruik van de uitdrukking „mystiek Lichaam" zij m.n. gewezen op de invloed van de encykl. *Mystici Corporis.*

[13]) ED, 20.

[14]) *Mater Ecclesia* : a. 60; 102, al. 1; *Sponsa Christi* : a. 7, al. 2; 47; 84; 85 (; 102, al. 1); *Corpus Christi Mysticum* : a. 7, al. 3 en 4; a. 26, al. 2 (zonder de onbijbelse bijstelling „mystiek"); 99.

[15]) A. 26, al. 1; a. 33, al. 2; a. 41, al. 2. Vgl. ook a. 5, al. 2, waarin gezegd wordt dat Gods wonderbare daden aan het volk van het O.T. een voorspel zijn van de verlossing der mensen en van Gods volmaakte verheerlijking door Christus, uit wiens zijde de kerk is voortgekomen.

de grondbegrippen „volk Gods" en „Lichaam van Christus" te bespreken, waarbij dan met name rekening wordt gehouden met de gegevens die de dogmatische konstitutie over de kerk hieromtrent biedt.
Het begrip „volk Gods" drukt de kontinuïteit van de kerk met Israël uit, de eenheid van de geschiedenis van God met de mensen die vanaf het aan Abraham gedane appèl tot aan de definitieve voltooiing van de kerk doorgaat, de ene trouw Gods die in het zigzag van de menselijke wegen standhoudt. Het Boek der Openbaring heeft dit uitgedrukt in het visioen van de apokalyptische vrouw, die zowel het oude volk Israël als de nieuwe gemeente Gods uitbeeldt en tevens de identiteit symboliseert van de ene heilsgeschiedenis waarin God — om een ander beeld te gebruiken — ook op de kromme lijnen van de menselijke geschiedenis recht schrijft (Ap 12) [16]). De bijstelling „Gods" bij „volk" drukt de eenheid van de beide Testamenten uit. Op het keerpunt van het Oude naar het Nieuwe Verbond echter komt de geschiedenis der mensheid op een ander vlak te liggen, namelijk op dat van het *Nieuwe* Verbond. Het nieuwe volk dat nu bijeen geroepen wordt, is „volk" door het feit dat het één is met de verheerlijkte Heer als met de nieuwe Mens, en wel op een nieuwe wijze. Het oude volk immers was één met zijn vader Abraham door de band van de fysische afstamming; het nieuwe volk daarentegen beweegt zich op een nieuw niveau: het wordt met de nieuwe Mens één door geloof en liefde, en wel krachtens de beide gebeurtenissen waardoor de mens tot het niveau van de nieuwe Mens wordt verheven en die hun „geschichtliche" konkretisering hebben door de sakramenten van doopsel en eucharistie. Het nieuwe volk dat de eenheid van het oude volk voortzet, is volk Gods, niet door afstamming maar krachtens zijn één-worden met Christus in de doop en in het eucharistische maal waarin Hij onder de zijnen is en zich zelf aan hen schenkt. Paulinistisch uitgedrukt betekent dit: dit nieuwe volk is *volk Gods vanuit het Lichaam van Christus.*
In deze laatste affirmatie is de nieuwtestamentische en patristieke opvatting over de kerk weergegeven. De wending van het Oude naar het Nieuwe Verbond betekent dat het nieuwe volk vanuit het Lichaam van onze Heer volk Gods is. De idee „volk Gods" is in de idee en de werkelijkheid „Lichaam van Christus" opgenomen zoals het Oude in het Nieuwe Testament. „Volks Gods" en „Lichaam van Christus" drukken samen de eenheid uit van het Nieuwe Verbond dat leeft vanuit het Oude Verbond en één geschiedenis daarmee vormt. De uitdrukking „Lichaam van Christus" heeft niets van zweem naar romantisme en mysticisme. Hier biedt zich geen grote en gevaarlijke spekulatie aan, maar eenvoudigweg het feit dat de kerk in de maaltijd des Heren zijn Lichaam ontvangt, Hemzelf, zijn werkelijke tegenwoordigheid, en dat zij aldus vanuit zijn aanwezigheid leeft en zichzelf is. De uitdrukking „Lichaam van Christus" duidt nu de konkrete konstellatie aan van de kerk die wordt opgebouwd uit gebedsbijeenkomsten. Ze is tegelijk de meest bondige weergave van de inhoud van de christelijke cultusviering, van het feit dat de kerk leeft uit gemeenschappen (kerken) waarvan elk leeft van het Lichaam van de Heer en die aldus één zijn onder elkaar. De uitdrukking duidt de heel konkrete struktuur van de kerk aan in haar cultische samenkomsten (ἐκ-κλησία) met de daaraan beantwoordende

---

[16]) Vgl. hierbij bijv. A. Läpple, *Die Apokalypse nach Johannes.* Ein Lebensbuch der Christenheit, München 1966, vnml. 127-133.

ambten en bedieningen [17]). Tegelijk en onafscheidelijk daarmee verbonden wordt hier ook de éénwording van de mensheid met haar Schepper mede aangegeven. Zo drukt „Lichaam van Christus" „de breedte en lengte, hoogte en diepte" (Ef 3, 18) uit, de „communio" van de mensheid met haar God en vandaaruit van de mensen onder elkaar; hiermee is het meest innerlijke wezen van de kerk aangegeven. Tegelijk geeft deze uitdrukking de voortdurende opdracht aan, dat de kerk steeds meer moet worden wat ze is. Tenslotte: als we de kerk „volk Gods" noemen vanuit het „Lichaam van Christus", treedt datgene naar voren wat haar sakramentele wezen wordt genoemd. De kerk als „sacramentum" wordt terecht een „voor de volken opgeheven teken" genoemd [18]). Wanneer men de kerk vandaaruit beschouwt, wordt ze zichtbaar als een venster dat des te meer zijn funktie vervult naarmate het meer over zichzelf heen wijst en aldus de blik naar iets anders opent. Aldus licht opnieuw de eschatologische zin van de kerk op [19]).

Hier moet echter. naar het me voorkomt, iets nader worden ingegaan op de vraag naar de verhouding tussen de universele en de partikuliere kerk. Een uitstekend uitgangspunt vormt hier de pregnante affirmatie van J. Lescrauwaet:

> „De universele kerk verwerkelijkt zich juist als kerk alleen in de onderscheiden plaatselijke kerken en wel optimaal in hun samengebracht en samengehouden worden rond Christus' aanwezigheid in woord en sacrament. Een plaatselijke kerk kan echter dit woord en sacrament slechts authentiek presenteren in de mate dat zij leeft in de onverdeelbare 'apostolische gemeenschap' van de universele kerk" [20]).

Terecht betoogt deze auteur, dat niet de universele kerk predikt, doopt en de eucharistie viert in de konkrete betekenis van die woorden, maar dat wel haar woord, haar doop en haar eucharistie een plaatselijke „congregatio fidelium" — men denke hier wederom aan het bijbelgriekse „ἐκκλησία", de door God samengeroepen cultusbijeenkomst — tot kerk van Christus maken. Immers, zo zegt hij, in elke lokale kerk openbaart zich konkreet „het ene, onverdeelbare lichaam des Heren en het is de apostel-volmacht die de authenticiteit van deze openbaring

---

[17]) Dit wordt o.m. in kort bestek uitgewerkt door B. Willems, in diens art. *Ruimte voor intercommunie,* in: Kosmos en Oecumene 1 (1967) 220-227, vnml. 225/6 (Kerk als plaatselijke gemeente). De auteur steunt hier m.n. op: W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens,* Berlin 1954; L. Hertling, *Communio und Primat,* in: Una Sancta 17 (1962) 91-125. — Verdere lit., zie later.

[18]) Konst. over de liturgie, a. 2; vgl. Jes 11, 12.

[19]) Tegen het gebruiken van de omschrijving van de kerk als „Lichaam van Christus" wordt vandaag vaak bezwaar gemaakt. Dikwijls vindt men nl. „Lichaam van Christus" iets zo „theologisch" enz. dat de gelovigen er niets mee zouden kunnen aanvangen en grijpt men *daarom* naar de uitdrukking „volk Gods". Als men echter meent dat men in „volk Gods", i.t.t. „Lichaam van Christus", een echt praktisch, hanteerbaar begrip te hebben, bedenke men dat „volk Gods" evengoed slechts in het geloof te concipiëren is als „Lichaam van Christus". Men spreke ofwel louter empirisch, maar dan ook niet met het „volk Gods"-begrip; ofwel spreke men in beelden die in de bijbel te vinden zijn, maar dan is de uitdrukking „volk Gods" niet genoeg, omdat zij het specifieke van het nieuwtestamentische kerkbeeld niet laat uitkomen.

[20]) *De universele eredienst in de plaatselijke eucharistie,* in: TvTh 7 (1967) 253-267, hier 253. De auteur verwijst naar de Konst. over de kerk, n. 7.

betuigt" [21]). Overtuigend toont hij aan, dat dit inzicht in het verloop van het tweede vatikaans koncilie steeds meer tot uitdrukking is gebracht. Vanzelfsprekend heeft een dergelijke benadering van het kerkmysterie oog voor de daarin gegeven spanning tussen de plaatselijke en de universele kerk, die men noch door uniformiteit noch door partikularisme mag trachten te ontwijken.
Met name H. MANDERS heeft in een recente studie erop gewezen, dat in de kerkelijke dokumenten het honoreren van de plaatselijke kerk slechts zeer geleidelijk veld wint [22]). Zo beschouwt PIUS XII in het beroemde nummer 20 van „Mediator Dei et hominum" de liturgie als een bij uitstek kerkelijke akt, en hij bedoelt hier niet de partikuliere maar de universele kerk. Waar de Konstitutie van 1963 (m.n. in a. 7) deze lijn volgt, viseert zij klaarblijkelijk hetzelfde. Reeds vóór het tweede vatikaans koncilie echter hebben theologen en liturgisten uiteengezet, dat de kerk in deze universele en in zekere zin abstrakte betekenis van het woord geen *onmiddellijk* subjekt van liturgieviering kan zijn [23]). Zo moet men de verschillende teksten die over de universele kerk als subjekt van liturgieviering spreken, toch lezen in het perspektief van de lokale kerk; en omgekeerd. Steeds immers — we zien hier af van teksten die slechts in het licht van een „deputatenliturgie" te lezen zijn — worden kenmerken van een kerkelijke viering beschreven die konkreet hier en nu gerealiseerd worden en dus hun maximale waarde hebben. We zien hier af van een gedetailleerde studie omtrent de met dit alles samenhangende problematiek. In verband met het onderwerp van deze studie is het voldoende, dat de aandacht is gevestigd op het feit dat de uitdrukkingen „volk Gods" en „Lichaam van Christus", zoals ze boven met elkaar in verband werden gebracht [24]), de universele kerk aanduiden gelijk deze zich konkreet en optimaal verwerkelijkt in de partikuliere kerken.
In een poging om genoemde uitdrukkingen in hun onderlinge verbondenheid te beschouwen kan hier nog het volgende worden opgemerkt. Wanneer men de eerste hoofdstukken van de dogmatische konstitutie over de kerk leest, moet men toegeven dat zij de oorspronkelijke eenheid van „volk Gods" en „Lichaam van Christus" niet volledig inzichtelijk maakt en evenmin de betekenis van het sakramentele karakter in deze kontekst voldoende tot haar recht laat komen. Men is de ingeslagen weg niet tot het einde toe gegaan. Het blijft bij een zekere toenadering der verschillende uitspraken, bij een min of meer naast elkaar staan van beelden en begrippen, waarbij ook eenzijdigheden van de feitelijk ingebur-

---

[21]) *De universele eredienst* ..., 262.

[22]) *Wie voltrekt de liturgie?* De vraag naar het subject van liturgieviering en de implicaties ervan, in : TvTh 7 (1967) 268-287, passim. Merk op, dat dit art. en genoemd art. van Lescrauwaet, samen met Schillebeeckx' *Wereldlijke eredienst en kerkelijke liturgie* en P. van Hooijdonks *Universele liturgie en gemeente-liturgie : een sociologische benadering* (blz. 231-251) gebundeld zijn onder de titel : *Naar een plaatselijke liturgie?*

[23]) Vgl. hiervoor Manders, *Wie voltrekt de liturgie?*, vnml. blz. 269, aant. 2 en blz. 279, aant. 37.

[24]) We gaan hier niet in op de vraag, of en zo ja in hoever de benamingen „volk Gods" en „(mystiek) Lichaam van Christus" begrepen kunnen worden vanuit de formule „una mystica persona"; zie hierover m.n. H. Mühlen, *Una mystica persona*. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen ; eine Person in vielen Personen, Paderborn 1967[2]. Overigens zij hier verwezen naar hetgeen gezegd werd over het „door en met en in Christus" en over de rol van de Heilige Geest in onze Godsontmoeting, op welke gegevens ook in hetgeen volgt wordt gereflekteerd.

gerde „Corpus Mysticum"-leer niet volledig zijn overwonnen. Anderzijds moet men zeggen, dat het koncilie getracht heeft de kerkidee weer op het sakramentele niveau te verheffen waarop ze thuis hoort [25]). Men denke hier met name aan volgende passages uit de dogmatische konstitutie over de kerk :

> „Aangezien de Kerk in Christus als het ware het sacrament of het teken en instrument is van de innerlijke vereniging met God en van de eenheid van heel het mensdom . . ." [26]).
>
> „God heeft de gemeenschap van hen, die gelovig opzien naar Jesus, de bewerker van het heil en het beginsel van eenheid en vrede, samengeroepen om de Kerk te vormen, die voor allen en ieder afzonderlijk het zichtbare mysterie moet zijn van deze heilbrengende eenheid" [27]).

Ofschoon we in de eerstgeciteerde tekst het „als het ware" graag weggestreept hadden gezien, moeten we toch toegeven dat in beide passages een belangrijke schrede is gezet: de kerk wordt hier uitdrukkelijk gezien in de kategorie van „sacramentum" zoals bijbel en kerkvaders dit hebben gedaan. Men bedenke hierbij nog, dat bij de ontvouwing van de ideeën „volk Gods" en „Lichaam van Christus" de pijl in aangeduide bijbelse richting gaat; dat daarmee de traditioneel geworden „Corpus Mysticum"-leer reeds enigszins wordt overschreden naar de eigenlijke trekken van het sakramentele toe en dat ook de opvatting over „volk Gods" in hetzelfde perspektief staat. Bovendien mag men de konciliedokumenten niet geïsoleerd beschouwen. Juist de Konstitutie over de liturgie biedt een uitgesproken sakramenteel-eucharistische ekklesiologie. Zo heet het in art. 26 en 27 van dit dokument :

> „De liturgische handelingen zijn . . . vieringen van de Kerk, die het 'sacrament van de eenheid' is, nl. het heilig volk . . .
>
> Daarom hebben ze betrekking op heel het lichaam van de Kerk, dat erdoor gemanifesteerd wordt en erbij betrokken is, terwijl de afzonderlijke ledematen van dit lichaam erbij betrokken zijn op verschillende wijze naargelang van het verschil in rang, functie en actuele deelname . . .

---

[25]) Het negatieve en het positieve in deze affirmaties kwamen beide boven reeds ter sprake en worden in vermelde artt. van Lescrauwaet en Manders uitgewerkt.

[26]) „Cum autem *Ecclesia* sit in Christo veluti *sacramentum seu signum et instrumentum* intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, naturam missionemque suam universalem . . ." (ED, 1).

[27]) „Deus *congregationem* eorum qui in Iesum, salutis auctorem et unitatis pacisque principium, credentes aspiciunt, convocavit et constituit *Ecclesiam,* ut sit universis et singulis *sacramentum visibile* huius salutiferae unitatis". (ED, 9; met verwijz. naar Cyprian., Ep. 69, 6 (PL 3, 1142; Hartel 3 B, p. 754 : „het ondeelbare mysterie van eenheid".) Deze passage staat in de uiteenzetting over de kerk als *volk Gods* (c. II; ED, 9-17).

[28]) „*Actiones liturgicae* non sunt actiones privatae, sed *celebrationes Ecclesiae, quae est „unitatis sacramentum", scilicet plebs sancta . . .*
Quare ad universum *Corpus Ecclesiae* pertinent illudque manifestant et afficiunt ; singula vero membra ipsius diverso modo, pro diversitate ordinum, munerum et actualis participationis attingunt . . .
Quod valet praesertim pro *Missae* celebratione, salva semper *natura publica et sociali cuiusvis Missae,* et pro *Sacramentorum administratione*". (Met meerdere verwijzingen naar Cyprianus.)

Dit (nl. dat in verband daarmee een gemeenschappelijke viering de voorkeur heeft) geldt vooral voor de viering van de Mis — onverminderd het publiek en sociaal karakter van iedere Mis — en voor de toediening van de sacramenten" [28]).

De elementen zijn hier dus gegeven. Wanneer men enigermate de geschiedenis der ekklesiologie kent, beseft men dat hier een belangrijke ontwikkeling blijkt te hebben plaatsgehad.
De Konstitutie over de liturgie benadrukt, met name in aansluiting op „Mediator Dei et hominum", dat in de openbare cultus van de kerk Christus zelf zijn priesterlijk ambt voortzet [29]). Dit stelt ons voor de vraag, hoe men zich de relatie tussen Christus en zijn kerk moet denken. Het antwoord lijkt te liggen in het paulijnse beeld van de kerk als Bruid, dat ook in de Konstitutie (en in andere dokumenten van Vaticanum II) meermalen terugkomt (zie vroeger). Zoals man en vrouw immers één „vlees", μία σάρξ zijn, zo mag en moet men van de kerk zeggen dat zij met Christus ἓν πνεῦμα, één geestelijke existentie vormt. We staan hier niet voor een volledige identiteit; man en vrouw immers zijn één in de dynamische eenheid van de specifieke huwelijksliefde. Deze dynamische eenheid omvat in de verhouding tussen Christus en zijn kerk bovendien een dubbele en ongelijksoortige relatie, die als volgt gekarakteriseerd kan worden. Enerzijds is er het feit van de definitieve en niet te verstoren overgave van Christus aan de kerk. Het *nieuwe* Verbond is het laatste Verbond, „novum et aeternum testamentum". Het nieuwe volk Gods is het definitieve volk, waarop geen ander meer volgt. Om het in een beeld uit de bijbel uit te drukken: de wijnstok die Christus zelf is wordt niet uit de bodem gerukt, zoals God daarentegen de oude wijnstok heeft laten vernielen en de omheining heeft neergehaald; de nieuwe wijnstok is met Christus zelf in de aarde vastgeworteld en wordt niet meer vernietigd. Anderdeels is er het feit dat de trouw van de kerk aan Christus onvolmaakt is en overschaduwd wordt door ontrouw. Men kan zeggen, dat in het samengaan van deze ongelijksoortige grootheden in de ene verhouding tussen Christus en de kerk het eigenlijke geheim van de kerk in de *interim*-periode ligt. De kerk bestaat uit het paradoxale met elkaar vervlochten-zijn van de volledige trouw van Christus en van de onvolkomen trouw van de kerk.
Na deze christologische benadering van het kerk-mysterie, waarin ook hier het wezenlijke „door en met en in Hem" duidelijk zichtbaar werd, zou ook het „in de Heilige Geest" in een beschouwing over de kerk moeten worden belicht. Dit klemt des te meer, omdat dit aspekt op het tweede vatikaans koncilie vrij stiefmoederlijk behandeld is. Het betreft hier echter een thema dat nog te weinig ontwikkeld is dan dat het in het raam van deze aantekeningen breedvoerig behandeld zou kunnen worden. We verwezen reeds naar het feit dat in de „Sacrosanctum Concilium" dit onderwerp nauwelijks ter sprake komt. In de dogmatische konstitutie over de kerk is het pneumatologische aspekt evenmin uitvoerig ontwikkeld. Toch kan men vaststellen dat in deze konstitutie de voor-

---

[29]) A. 7 en 38. Zie in dit verband ook a. 5 (heiliging en eredienst van de kerk zijn die van Christus zelf); a. 7 (tegenwoordigheid van Christus); a. 8 (Christus het leven van de kerk). — Voor een kritiek op het omschrijven van de liturgie als „cultus publicus", zie m.n. Manders, *Wie voltrekt de liturgie?*, 270/1. In zover in ons onderzoek genoemde uitdrukking wordt aangewend, is sprake van aanpassing aan een bestaand gebruik zoals dit m.n. in kerkelijke dokumenten zijn neerslag heeft gevonden.

naamste aspekten te vinden zijn. Terwijl we tevens verwijzen naar hetgeen reeds eerder in dit onderzoek over het „in de Heilige Geest" werd gezegd, zij hier uit laatstgenoemd dokument het volgende naar voren gehaald.
Nummer 4 biedt een uiteenzetting over de Heilige Geest in het kader van de trinitaire grondslag der ekklesiologie. Men vindt hier een uitdrukkelijke poging om de pneumatologische struktuur van de kerk te belichten. Er wordt gezegd, dat het de Geest is die de kerk in alle waarheid binnenleidt. Hiermee wordt naar voren gehaald, dat de Geest in de kerk „present" is, m.a.w. dat de kerk voortdurend leeft vanuit de Geest die in haar werkt en leeft. Deze affirmatie staat tegenover een louter retrospektief beschouwen van de kerk en stelt haar voor als aktueel staande onder de leven-schenkende Geest. Dit wordt in verschillende richtingen uitgewerkt. Hier zij vooral gewezen op de uitspraak:

> „Door de kracht van het evangelie verjongt Hij (nl. de Heilige Geest) de Kerk, vernieuwt haar voortdurend en voert haar tot de volledige vereniging met haar Bruidegom. Want de Geest en de Bruid zeggen tot de Heer Jesus: 'Kom' " [30]).

Hier wordt blijkbaar het dynamische aspekt van de kerk sterk beklemtoond. De kerk moet steeds opnieuw beleven wat ze is en aldus onder de wet van het telkens nieuw-worden staan [31]). Uit dit dynamische aspekt volgt vanzelf het eschatologische. Ook dit komt in bovenstaand citaat duidelijk naar voren.
Enkele lijnen worden in nr. 13 verder doorgetrokken, waar de konstitutie namelijk het begrip „katholiciteit" ontvouwt als duidend op de innerlijke dimensie van het openstaan ten opzichte van geheel de mensheid die als zodanig door Gods genade tot het heil is geroepen. Tenslotte verdient nog aandacht, dat nr. 9-13 in zover een niet onbelangrijke schrede doen als hier de ideeën „tempel van de Heilige Geest" en „Lichaam van Christus" als onderling verwisselbaar worden beschouwd. Aldus wordt hier de zeer nauwe samenhang tussen pneumatologie en christologie zichtbaar: (de rol van) Christus moet vanuit (de rol van) de Heilige Geest worden gezien en duidelijk gemaakt, en omgekeerd. Voor het bidden van de kerk betekent dit, dat het steeds geschiedt „door Christus" en „in de Heilige Geest".
Uit al het voorgaande treedt evident aan het licht, dat de ontmoeting van het individu met God nooit los staat van diens toebehoren aan de kerk, die op haar beurt op de gehele mensheid betrokken is. Deze gegevens moeten in de christelijke eredienst worden uitgedrukt. Dit gebeurt inderdaad op velerlei wijze [32]). Maar parallel met de ontwikkeling in het menselijk en christelijk denken en aanvoelen zal de expressie van dit aspekt steeds meer een evenwichtige en adekwate plaats moeten krijgen.

---

[30]) „Virtute Evangelii iuvenescere facit Ecclesiam eamque perpetuo renovat et ad consummatam cum Sponso suo unionem perducit. Nam Spiritus et Sponsa ad Dominum Iesum dicunt: 'Amen' ". (Met verwijz. naar Iren, Adv. Haer, III, 24, 1 (PG 7, 966 B; Harvey 2, 113; ed. Sagnard, SChr., p. 398); AP 22, 17.

[31]) Ook in de ekklesiologische theologie staan we voortdurend bloot aan het gevaar van een soort deïsme, in die zin dat Gods doen later naar het verleden wordt terug geplaatst en dat het heden wordt gezien als een „vanzelf" verder gaan van hetgeen eens door God is gedaan.

[32]) Zie hierover o.m. B. Willems, in: Lit. Wb. I, 1272-1275 (*De liturgie over de Kerk*, hier behandeld als nr. VI van de uiteenzetting over *Kerk* (1263-1275).

Tegen deze achtergrond kan men nader ingaan op de spanning tussen het persoonlijke element en het sociale aspekt in de christelijke cultus.
Allereerst houde men dan voor ogen, dat datgene wat men vaak „privécultus" respektievelijk „privégebed" noemt slechts betrekking heeft op de manier waarop. De uitdrukking *„privatim* verricht" lijkt hier meer aangebracht te zijn. Immers, *alle* gebed zal per se resoneren in geheel de kerk, of de biddende persoon zich daarvan bewust is of niet. Aan dit wezenlijk sociale karakter van alle cultus moet ritueel uitdrukking worden gegeven in het *samen doen*. Hier ligt dan tevens het belangrijkste argument voor wat genoemd wordt de „aktieve deelname". Deze kan zich op tal van manieren uitdrukken: in gezamenlijk hardop bidden, in het gemeenschappelijk verrichten van uitwendige handelingen en aannemen van een gelijke lichamelijke houding, maar onder meer ook in het samen luisteren of kijken. Bovendien moet er altijd ruimte worden gelaten voor momenten waarop de mens in stilte privatim kan bidden. — In de grote traditie van de kerk heeft men steeds beide aspekten in de eredienst laten samengaan. Men denke hier bijvoorbeeld aan de betekenis van de gebedspauze na de oproep „Laat ons bidden" en van de daarop volgende gebedsformule. Een juist inzicht in de verhouding tussen individu en gemeenschap en — in samenhang daarmee — tussen gezamenlijk doen en de ruimte die nodig is voor een privatim te verrichten gebed, is van buitengewoon groot belang voor de regie van de christelijke eredienst en uiteindelijk voor alle vormen van cultus.

* *
*

Het thema „God en mens" zoals het boven behandeld werd kan ook op andere wijzen onder ogen worden gezien. Zeer zinvol is ongetwijfeld een benaderen van het onderwerp door een fenomenologie van Gods woord, van Gods spreken. Frapperend is, dat de konklusie van een dergelijke studie van Schoonenberg ook als samenvatting kan gelden van hetgeen boven werd uiteengezet:

> „Dat het woord gemeenschapmakend is, zeiden we reeds vele malen. Ook dat het in de Kerk in de volgestalte van het sacrament door Christus en de Geest gedragen en gewaarborgd wordt. Laten we eraan toevoegen, dat elk woord ant-woord vraagt. Het antwoord op het spreken Gods is ons gebed. Aangezien Gods woord *in* mensenwoord, *in* de kerkgemeenschap (welke gestalte die dan ook aanneemt: eucharistieviering, concilie of vriendschappelijk dialoog) tot ons komt, sta ik in mijn bidden altijd in een mensengemeenschap. Spreek ik dan niet onmiddellijk tot God? Zeker, maar de onmiddellijkheid tussen *God* en mij sluit de incarnatie in medemensen niet uit maar in, zij voltrekt zich altijd „door Christus" en „in de gemeenschap van de Heilige Geest", die de Kerk is. Daarom is bidden een Gij zeggen tot God niet door zich van de medemens terug te trekken (tenzij uiterlijk), maar een doorstoten naar het goddelijk 'Gij' in het menselijke, christelijke 'wij' " [33]).

---

[33]) P. Schoonenberg, in: TGL 21 (1965) 493/4 (vgl. geheel de kontekst: *Het menselijke in Gods spreken*, p. 478-494).

De Godsontmoeting in de christelijke cultus

Reeds gevonden elementen dienen te worden geordend en aangevuld in een beschouwing die meer speciaal ten doel heeft, het ontmoetingskarakter van de christelijke eredienst transparant te maken.
In een bijbelse bezinning op het thema „christelijke cultus als ontmoeting van God en mens" moet men, zoals elders, uitgaan van het feit van het gegeven der historiciteit [1]). De eredienst immers heeft noodzakelijk deel aan de wezenstrek van het christendom, een weg te zijn. In dit woord „weg", waarmee het christendom zich in de Schrift meermalen aanduidt [2]), worden twee elementen uitgedrukt die van kapitaal belang zijn: enerzijds de absolute geldigheid van de *ene* weg, en anderzijds de innerlijke dynamiek van de weg die voortdurend *verder gaat*. Met deze beide gegevens als uitgangspunt en leidraad, gaan we in het nu volgende de ontmoeting tussen God en mens in haar heilshistorische ontwikkeling na.
Een ontmoeting met God wordt geschilderd in het leven van Abraham (Gen 12, 1 - 25, 10). Het accent ligt hier helemaal op de toekomst. Het gaat hier immers om roeping, belofte en geloof [3]). De inhoud van de belofte staat hier op de voorgrond [4]). Een noot van meer persoonlijke omgang met God krijgen de hier verhaalde ontmoetingen in het verschijnen van Jahwe bij de eik van Mamre (Gen 18). Maar, zoals Kassing opmerkt :

> „Im ganzen bleibt die Abrahamsgeschichte die Geschichte der Berufung und Verheissung Gottes und des Glaubens der Menschen. Zu welcher Gottgemeinschaft damit der Weg beschritten werden soll, ist noch nicht erkennbar" [5]).

De verdere beschijvingen van de geschiedenis der aartsvaders (Gen 19vv) blijven, wat het wezenlijke betreft, op hetzelfde vlak. Men moet zelfs zeggen, dat hierin minder naar voren treedt omtrent een persoonlijk omgaan met God. Weliswaar vinden we in het verhaal over Jahwe's verschijnen aan Jakob in Betel de woorden opgetekend: „Ik ben Jahwe, de God van uw vader Abraham en de God van Isaäk" (Gen 28, 13a). Maar noch dit verschijnen van Jahwe noch dat bij de Jabbok (Gen 32, 25-31) hebben die menselijke vanzelfsprekendheid van het verschijnen van Jahwe bij de eik van Mamre. Anderzijds wordt het persoonlijk karakter van de verhouding tot deze minder op menselijke wijze verschijnende God verdiept :

---

[1]) In het nu volgende zijn meerdere gegevens verwerkt uit A. Kassing, *Liturgie als Begegnung in den Wandlungen der Heilsgeschichte*, in : Liturgische Bewegung nach 50 Jahren (Liturgie u. Mönchtum, Laacher Hefte 24), Maria-Laach 1959, 64-87; H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*. Its Forms and Meaning, London 1967 (voor gegevens m.b.t. cultus in het O.T.). Vgl. verder o.m. v. Hildebrand, *Liturgie und Persönlichkeit*, passim ; Dürig, *Pietas liturgica*, vnml. 131-219 en 220-222; E. Lengeling, *Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch*, in : Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, hrsg. v. Th. Filthaut, Mainz 1966, 92-135.
[2]) Hand 9, 2; 16, 17; 18, 25v; 19, 9. 23; 22, 4; 24, 22; vgl. Jo 14, 6.
[3]) Over *belofte* in het O.T., vgl. o.m. v. Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* I, 237-259.
[4]) Vgl. v. Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* I, 259-270 („Le peuple élu").
[5]) *Liturgie als Begegnung* . . ., 66.

„Ik ben met u; ik zal u behoeden waar gij ook gaat, en u terugvoeren naar dit land. Want ik zal u niet verlaten tot ik mijn belofte heb vervuld" (Gen 28, 15; vgl. ook 32, 29).

Een nieuw stadium begint bij de uittocht uit Egypte. De God van de aartsvaders (Ex 3, 6) wordt de God van het volk dat Hij door deze daad van bevrijding schept (Ex 6, 2-8). Daarmee begint de eigenlijke geschiedenis van het volk Israël, wiens oficiële eredienst bovendien zijn ooorsrpong heeft in de tocht door de woestijn. In de woestijn verschijnt Jahwe enerzijds als de God die veraf is (Ex 19, 11-13. 16-19). Anderzijds wordt Hij hier aangeduid als Degene, die wil begenadigen (Ex 20, 6; 34, 6v), die het verbond met zijn volk wil (Ex 24; 34, 10), die bij dit volk wil wonen en diens wegen wil leiden (Ex 40, 34-38). De nu tot stand gekomen openbare cultus drukt deze dubbele werkelijkheid uit. Immers, aan de kostbaarheid van de eredienst worden de grootste eisen gesteld, zodat al het cultische het „tremendum" en de afstand tussen Jahwe en het aardse uitdrukt; maar het centrum van de cultus is de nabijheid Gods (Ex 40, 34-38). Deze tegenwoordigheid wordt precies lokaal aangegeven: Jahwe verblijft boven de dekplaat van de ark waarin de verbondsakte is neergelegd, tussen de beide kerubs die op deze ark staan (Ex 25, 21v) [6]). De aanwezige God zelf echter is niet slechts hier in het heilige der heiligen verborgen, maar Hij is uiteindelijk de Onzienlijke en blijft dat steeds (Ex 19, 16-25; 24, 9-18; 33, 18-23; 34, 6-9). Israël moest in de woestijn zijn onzichtbare God gelovig leren volgen. Hierin faalde het dikwijls.

Voor ons wel bijzonder verhelderend is de episode van het vroeger reeds vermelde stierebeeld (Ex 32, 1-34, 35). Tekenend is juist het feit dat men iets wilde zien. De gehele geschiedenis van Israël is een strijd om de zuiverheid van het geloof in God, een voortdurende konfrontatie met het gevaar om vreemde goden te aanbidden of zich van de ware God beelden te maken die ook slechts afgoden kunnen zijn. In dit gevaar deelt ook al wat binnen de Jahwe-cultus zelf zichtbaar en tastbaar, vastgelegd en geïnstitutionaliseerd is.

De dialektische spanning tussen de noodzaak om de aardse en sterfelijke mens daar te bereiken waar hij de facto werkelijk is enerzijds en de noodzaak hem daarbovenuit te tillen anderzijds vinden een zekere neerslag in het verhaal over het plan van David, voor God een huis d.w.z. een tempel te bouwen (2 Sam). Suggestief is hetgeen Kassing bij 2 Sam 7, 5-7 in dit verband opmerkt :

„Hier drückt sich auf der Ebene des Kultes aus, was umfassend für die ganze Existenz des Gottesvolkes gilt: in der Wanderzeit der Wüste war die Glaubensexistenz reiner. Mit der Sesshaftigkeit, mit dem Sich-Einrichten im Gelobten Land beginnt grosse Gefährdung. Nicht umsonst hat Gott die Geschichte des Glaubens im Nomadentum anfangen lassen. Dort waren für den Glauben die grössten menschlichen Möglichkeiten: Beweglichkeit des Menschen unter dem Einsatz einer gesamten Existenz; Fähigkeit, sich auf den Weg zu machen und auf dem Weg zu bleiben; Bereitschaft zur Nachfolge, die den Schwer-

[6]) Voor verdere uitwerking van dit gegeven, zie o.m. Renckens, *De godsdienst van Israël,* 117-121.

punkt der Existenz *vor* sich hat, in der verheissenen Zukunft, in dem Gott, der voranzieht und auf den man angewiesen ist" [7]).

In dit licht kan men Dt beschouwen, meer in het bijzonder de eerste twaalf hoofdstukken, en daarin weer speciaal 8, 12-14. Natuurlijk moest de etappe van rust, van het Beloofde Land, komen; ze heeft haar positieve zin in de geschiedenis der rijping van het volk Israël. Maar er gingen feitelijk gevaren mee gepaard, die alle sektoren van het geloofsleven betroffen. In het publieke leven van Israël worden ze bijzonder tastbaar, met name in de politiek en in de eredienst, waarbij de ontwikkeling uit de ene sektor haar reperkussie heeft op de andere. Zo gaat het door Jahwe zo terughoudend opgenomen initiatief om een tempel te bouwen uit van het koningschap. Het koningschap zelf echter was reeds een koncessie van Godswege (1 Sam 8). Maar God accepteert het zo ontstaande koningschap en bouwt het in positieve zin in zijn heilsplannen in. Op gelijke wijze staat God de bouw van de tempel toe en laat Hij deze dienen tot rijping en verdieping van de eredienst in Israël. Want ongetwijfeld was de tempel een brandpunt in het volk Gods en bevruchtte hij het godsdienstig leven. Anderdeels betekent hij voor de eredienst een voortdurend gevaar met betrekking tot de authenticiteit ervan.
De tempel kwam tegemoet aan het verlangen naar zichbaarheid, tastbaarheid, ervaarbaarheid van de ontmoeting met God. Hij was de plaats van gebed en tevens een halt tegen het voortdurend dreigende gevaar van afgodendienst. De uniciteit van de plaats van de cultus was een symbool van de uniciteit van Jahwe zelf (Dt 12; Jos 22, 9-34). Dat God een woonplaats had, betekende dat Hij midden onder zijn volk was gekomen en daar te bereiken was. Het betekende echter tegelijk dat Hij slechts daar te vinden was. Jahwe's aan het materiële gebonden tegenwoordigheid in de ruimte was iets voor-lopigs (in de letterlijke zin van het woord). Dit komt vooral hierin naar voren, dat deze aanwezigheid Gods, de intiemste kern van de tempel en van geheel de cultus, onzichtbaar was. Een duidelijke expressie hiervan vinden we in de reeds genoemde affirmatie, dat Jahwe zelf niet als *in* de verbondskist tegenwoordig werd beschouwd, maar als *daarboven* aanwezig zijnde, in de lege ruimte van de lucht. Zijn verschijnen blijft zonder waarneembare gestalte.
Als tempel en eredienst de weg naar God versperren, worden ze een ergernis. Dit gebeurt wanneer geloof zelfverzekerdheid wordt, wanneer de innerlijke onechtheid van een slechts uiterlijk verrichte cultus zich toont in het doen van onrecht en in de verstoktheid van hart (Jes 1, 11-17; vgl. Am 5, 21-26; Mich 3, 11v; Jer, passim). Men sloeg geen acht op de namens Jahwe uitgesproken bedreigingen; daarom werden ze vervuld (Klaagl 2, 6v; Ez 9, 1-11; 10, 1-7; 9, 3. 6v; 10, 4. 18; 11, 22v; 24, 21). Het volk wordt teruggeworpen in de ontblote existentie van het begin, van de tocht door de woestijn. Het is zelfs nog behoeftiger dan toen geworden. Niet slechts het Beloofde Land, de Heilige Stad, de tempel en de eredienst zijn weer verloren gegaan, maar zelfs is de verbondskist sedert de ondergang van Jerusalem spoorloos verdwenen [8]). Het volk zelf is weg-

---

[7]) *Liturgie als Begegnung* ..., 69.
[8]) Volgens een geheime overlevering zou ze door Jeremias zijn opgeborgen in een niet meer bekende grot van de berg Nebo (2 Mak 2, 1-8).

gesleept, niet slechts naar de woestijn maar naar het land van de vijanden waar afgodendienst heerst. De lering van de woestijn wordt hernieuwd en verdiept in die van de verbanning; en daarin treedt aan het licht, waarom de verwoesting moest komen (Bar 1, 15; 2, 6; Dan 3, 28. 38-41; 9, 7. 18). De uit de tijd der ballingschap stammende gebeden maken ons verder nog duidelijk, hoe het bij genoemde geestelijke terugkeer naar de loutere geloofssituatie van de woestijnperiode niet gaat om een vruchteloze kringloop, maar om een verdergaan van de weg naar de ontmoeting met God. Het gebed van de bannelingen is verrijkt met eeuwen van Godsontmoeting, van het voortdurend zoeken naar God in tempel en cultus, en met een gebedstraditie die gerijpt is in de rust van het sedentaire leven; het is bovendien gelouterd door berouw. In dit licht kan men een tekst beschouwen als Ez 36, 25v, volgens welke de Heer zegt :

> „Ik zal rein water over u sprengen, en gij zult rein worden; van al uw onreinheden en van al uw afgoden zal Ik u reinigen; een nieuw hart zal Ik u geven en een nieuwe geest in uw binnenste; het hart van steen zal Ik uit uw lichaam verwijderen en Ik zal u een hart van vlees geven".

Zelden is in het Oude Testament zo duidelijk uitgesproken dat God de *mens* wil ontmoeten; het eigenlijk nieuwe dat God schept, is het nieuwe, nu pas echt menselijke hart, waarin Gods Geest woont (vgl. v. 7). Maar ook de voorstelling omtrent de nieuwe tempel blijft niet in het ruimtelijk-materiële hangen, dat veeleer wordt getranscendeerd als symbool (vgl. m.n. Ez 47, 1-12). In het gehele visioen van Ez 40-48 is het centrale motief, dat eens alles heilig zal zijn (vgl. 43, 12); het sluit met het verkondigen van de naam van de nieuwe stad: „De Heer is aldaar" (48, 35).
Toch wordt na de terugkeer uit de ballingschap ook de zichtbare, materiële tempel weer opgebouwd. Dit gebeurt onder jubel, maar ook onder geween van de ouden (Esra 3, 10-13). Wat we in Esra en Nehemia lezen over de wederopbouw van de tempel en van de stad, heeft in vergelijking met het grootse verleden onbetekenende proporties. Bijzonder opvallend is, dat nergens sprake is van het ontbreken der verbondskist, die toch immers de oorsprong en de blijvende kern van de oude tempel was geweest en het eigenlijke oord van de Godsontmoeting had aangeduid. Men wilde weer de tempel hebben; de vraag of daarmee niet slechts een „dummy" van het oude huis van Jahwe's tegenwoordigheid werd vervaardigd, wordt niet vermeld. De korte beschrijving van de tempelwijding (Esra 6, 13-18) rept met geen woord over een nieuwe aanwezigheid Gods[9]). Het oude heeft geen echte realiteit en geen kracht meer, terwijl het uur van het waarachtig nieuwe nog niet is aangebroken.
Zo zoekt men God en cultus in de banen en uitdrukkingsvormen van het verleden. Hierin vindt dan echter tevens datgene plaats wat de meest belangrijke inhoud is van de laatste etappe der oudtestamentische geschiedenis van de ontmoeting tussen God en mens, namelijk het laatste rijpen van de armoede en nederigheid van geest waarin de vruchtbare ondergrond groeit onder en naast alle uitwendige holheid en verstarring. De vroomheid van de „anawim" bereikt in deze periode haar diepte. Hoop en verwachting kenmerken deze religiositeit.

---

[9]) Vgl. daartegenover Ex 40, 34-38; 3 Kon 8, 1-6. 10-13.

In dit licht kan men ook de eigen aard der Wijsheidsboeken beschouwen. Ook hier immers worden de geschetste veranderingen uitgedrukt. Men vindt hier namelijk een neerslag van een proces van vergeestelijking. Deze vergeestelijking betekent tegelijk een zich losmaken van de nationale begrensdheid, een doorstoten naar het universele, een zoeken naar het algemeen-geldende. In alle sektoren van het leven van het volk Israël gaat het Oude Verbond zijn ontbinding en herschepping tegemoet: in de politieke, doordat het volk wordt uiteengeslagen; in de eredienst, doordat de tempel wordt verwoest en de tempelidee wordt getranscendeerd (Ez; Agg); in de „theologie", doordat het oude israëlitische erfgoed wordt vergeestelijkt. Het Oude Testament moet worden wedergeboren tot een Nieuw. Maar daartoe moet het eerst sterven.
Als een vermoeden van deze uiteindelijke, totale verandering is het in de laatste eeuwen in Israël zeer levendige bewustzijn, dat vóór de komst van het definitieve heil nog eens een laatste exodus naar de woestijn en daarmee dus een herhaling van de oorspronkelijke *transitus* van Israël door de naaktheid van de woestijn naar het Land der Belofte moet plaatshebben. In de tijd van Christus' menswording was dit besef een wezenlijke trek van de geduldige en vurige heilsverwachting. De ontmoeting met God moet geschieden in de woestijn :

> „Hoor, iemand roept: Bereidt in de woestijn de weg des Heren, effent in de wildernis een baan voor onze God" (Jes 40, 3).

Met het aanhalen van dit woord van de profeet zijn we aan de drempel van het Nieuwe Testament aangeland. Want we vinden het ook in de Regel van de laat-joodse monnikengemeenschap aan de Dode Zee, alsook aan het begin der evangelies (Mt 3, 3; Mk 1, 3; Lk 3, 4; Jo 1, 23), en Jesus zelf gaat volgens de synoptici vóór het begin van zijn openbaar leven naar de woestijn (Mt 4, 1-11; Mk 1, 12v; Lk 4, 1-13) om daar de beproeving van Israël te ondergaan en te vervullen in het tevoren nemen van de beslissingen die zijn dood betekenen [10]).
De woestijn zelf is slechts een teken. Dat dit teken aan het begin en aan het einde van dit overzicht omtrent de Godsontmoeting in het Oude Testament staat, laat de kracht uitkomen die in het Oude Verbond werkzaam is en die dit niet in zichzelf tot rust laat geraken, namelijk de kracht van de uittocht, van de „transitus", die de kern is van alle eredienst aan God omdat Deze niet een wezen van deze wereld is.

Zoals geheel de geschiedenis der ontmoeting tussen God en mens een geleidelijk-aan rijpen en nieuw-worden is, zo is ook de overgang van Oud naar Nieuw Testament een proces dat een mensenlevenlang duurt, namelijk het leven van de mens Jesus die de Zoon Gods is. Dit wordt bijzonder duidelijk zichtbaar in het thema van de Godsontmoeting.
Vooreerst is het komen van Gods Woord in het „vlees" de laatste en meest verdichte vervulling van het Oude Verbond. In het mysterie van de menswording bereikt de Godsontmoeting haar voltooiing. God zelf is nu daar, midden

---

[10]) Vgl. in dit onderzoek de meer algemene inleiding in de kanttekeningen omtrent het hesychasme (in hfdst. II, *De mystieke traditie*). Vgl. hierbij R. Aaron, *Les années obscures de Jésus*, Paris 1960, waarin op suggestieve wijze wordt uitgewerkt hoe de woestijn in bijbels denken de plaats van mystiek is en hoe deze religiositeit wordt ingegeven door de geografische struktuur van bergen en vlakten.

onder de mensen van zijn volk, zichtbaar en tastbaar in het teken van Christus' mens-zijn; Hij is op onvermoede wijze binnengetreden in de bindingen van ruimte en tijd. Vooral is Hij geheel *menselijk* aanwezig; zijn Woord zelf is mens geworden, en wel in de konkrete „condition humaine" van het „vlees" :

> „Het Woord is vlees geworden
> en heeft onder ons gewoond.
> Wij hebben zijn heerlijkheid aanschouwd,
> zulk een heerlijkheid als de Eniggeborene van de Vader ontvangt,
> vol genade en waarheid" (Jo 1, 14).

In Christus worden hemel en aarde effektief en op de meest intieme wijze met elkaar verbonden. GRELOT formuleert exakt de konsekwenties die hieruit volgen, wanneer hij zegt :

> „En premier lieu, le contact historique des hommes avec le Verbe fait chair (cf. 1 Jn 1, 1) fournit maintenant une base nouvelle à la connaissance de Dieu; les vieux symboles fondés sur les analogies humaines et déjà rectifiés par l'Ancien Testament, pour exacts et suggestifs qu'ils puissent être, sont à réinterpréter en fonction d'elle.
> En second lieu, l'union des hommes avec Dieu, but de toute l'activité cultuelle, se trouve effectivement réalisée, non plus à travers des rites symboliques, mais dans la personne même de Jésus, Verbe fait chair, et par la religion dont il donne au Père les preuves manifestes; le mystère de la croix, de la résurrection et de l'ascension, qui constitue son suprême sacrifice, atteint en effet la fin que poursuivaient en vain les sacrifices anciens: tandis que ceux-ci ne parvenaient pas à rien 'rendre parfait' (Heb 10, 1), 'le Christ, par une oblation unique, rend parfait pour toujours ceux qu'il sanctifie' (Heb 10, 14)" [11]).

Het *novum* waarvan hier sprake is wordt ons op zeer levendige wijze geschilderd in de beschrijvingen van de boodschap aan respektievelijk Zakarias en Maria (Lk 1, 5-25; 1, 26-38) [12]). Beide scènes hebben veel met elkaar gemeen. In het kader van dit onderzoek zij hier echter op het volgende gewezen.
Bij de aankondiging van Johannes de Doper vormt de oudtestamentische officiële cultus het raam waarin de boodschap geschilderd wordt. Maar geheel dit grote kader openbaart zijn krachteloosheid in het gebrek aan geloof van de oude priester; en omdat het *geloof*swoord ontbreekt, verstomt ook het *cultus*woord: aan de priester wordt de spraak ontnomen, en het volk heeft, radeloos geworden door het lange verwijlen van Zakarias in het heiligdom, opgehouden met bidden. De officiële eredienst toont hier zijn leegheid op dubbele wijze: het heiligdom is een lege ruimte, zonder de verbondskist van weleer; het hart van de oude priester is zonder geloof.
Bij de aankondiging van Jesus daarentegen ontbreekt het kader van de publieke cultus. Het hier geschilderde gebeuren vindt niet plaats in de tempel, niet in

---

[11]) P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament.* Esquisse d'un traité dogmatique (Bibliothèque de Théologie, série 1; théologie dogmat. 3), Tournai 1962, 213 (vgl. 212-214).
[12]) Een weliswaar populair geschreven maar niet minder doordacht kommentaar op deze perikopen vindt men o.m. in Hermans' *De bijbel over Jezus' geboorte en jeugd,* passim.

Jerusalem, zelfs niet in Judea, maar in een onaanzienlijk stadje in Galilea. In plaats van de priester, onberispelijk in de gerechtigheid van het Oude Verbond, vindt men hier een meisje over wie de evangelist verder niets weet te zeggen. Slechts één ding karakteriseert haar: zonder voorbehoud staat ze open voor Gods boodschap en werkzaamheid. Al het andere is de zaak van *God*. Al wat in Maria is, is begenadiging van Godswege. Zij geeft haar „fiat", dat later door Elisabet geprezen wordt als haar *geloof* (Lk 1, 45). Nog een ander element toont het nieuwe dat nu begint, namelijk de verklaring dat de kracht van de Allerhoogste Maria zal overschaduwen. Men vindt hierin een allusie op de vroegere tegenwoordigheid van Jahwe boven de verbondskist (Ex 40, 34v), terwijl het verhaal over Maria's tocht naar Judea en haar verblijf in het huis van Zakarias door menige toespeling verwijst naar het overbrengen van de ark naar Jerusalem (2 Sam 6). De vroegere, aan de verbondskist gebonden aanwezigheid Gods was slechts een voorafbeelding van de unieke tegenwoordigheid Gods in een mens. Hierbij moet dan nog worden aangetekend, dat het hier uiteindelijk niet gaat om Maria maar om datgene wat in haar geschiedt, namelijk de menswording van Gods Zoon. Hiermee bereikt het Oude Testament haar toppunt. Maar de aanwezigheid van de Zoon Gods in een aardse mens betekent ook, dat Deze de weg begint die naar de dood leidt. Zijn dood zal ook de definitieve dood van het Oude Verbond zijn, zijn overgang naar het nieuwe leven de overgang van het Oude Testament naar het Nieuwe, de overgang van de oudtestamentische Godsontmoeting naar die van het Nieuwe Testament.

Jesus zelf moet het op een of andere wijze hebben aangeduid, dat met zijn komst in „de tempel van zijn lichaam" (Jo 2, 21) de tijd van de oudtestamentische tempel vervuld is en naar zijn einde toe gaat (Jo 2, 19-22); en dat nu ook de tijd van de oudtestamentische eredienst zijn hoogte- en eindpunt bereikt heeft, omdat nu de ware aanbidding van de Vader geschiedt „in geest en waarheid" die niet meer gebonden is aan een „heilige plaats" (Jo 4, 20-24). Wat zulke woorden echter betekenen, kan pas begrepen worden sinds de nieuwe werkelijkheid definitief begonnen is d.i. sedert Christus' „verhoogd-worden". Pas sindsdien immers heeft het christologische en pneumatologische in de ontmoeting tussen God en mens volop geldingskracht :

> „Jadis les Juifs priaient dans un temple de pierre à Jérusalem. Mais l'heure est venue où les vrais adorateurs adorent dans l'esprit et dans la réalité, dans le Christ de gloire, vrai temple de la sainteté divine, et dans l'Esprit de Dieu, suprême réalité et divine sainteté, qui a rempli le Christ au matin de Pâques.
>
> Dès son origine, le corps du Christ était consacré dans l'onction de l'Esprit. Mais 'l'heure de Jésus', l'heure de l'inauguration du Temple, ne sonna que dans la mort et la résurrection, lorsque Jésus quitta notre existence profane et fut vivifié dans l'Esprit, qui est la sainteté de Dieu et son ouverture infinie. Alors s'ouvrirent les portes du temple, pour accueillir les adorateurs nouveaux" (Durrwell) [13]).

---

[13]) F. X. Durrwell, in : La Vie Spirituelle 40 (1958) 475; vgl. geheel de kontekst : *La prière chrétienne*, p. 473-483. — In dit verband zij nog gewezen op hetgeen Thüsing, in zijn art. *Die johanneische Theologie* ... (p. 328/9), n.a.v. Jo 4, 20-24 zegt. Na de bijzondere betekenis van het „πνεῦμα ὁ θεός — God is geest" (vs 23) belicht te hebben

De verschillende elementen die in bovenstaand citaat vervat liggen kunnen nog aldus worden geëxpliciteerd. Tijdens het leven van Jesus in het „vlees" openbaart God zich in diens konkrete mens-zijn. Ook hier dus blijft de ontmoeting met God gebonden aan de grenzen van ruimte en tijd. Jesus kan maar op één plaats tegelijk zijn, telkens slechts weinigen ontmoeten; en in vergelijking met het uiteindelijk doel van zijn menswording, namelijk de heilsontmoeting met allen, bereikt Hij er voorlopig slechts enkelen. Bovendien staan deze ontmoeting slechts enkele decennia ter beschikking. De weg naar de universele ontmoeting van God met allen gaat voor het mensgeworden Woord door de dood heen (Jo 12, 24). De „transitus" van Jesus uit deze wereld naar de Vader is, zoals Kassing het in dit verband uitdrukt, er een

> „aus der ins Dingliche und Greifbare hineingebundenen, in Raum und Zeit festgelegten Existenz in die erhöhte, über die Grenzen von Raum und Zeit überlegene Existenz des auferstandenen Jesus, der nun beim Vater ist, teilhat an der göttlichen All-Lebendigkeit" [14]).

Hier ligt het beslissende keerpunt in de geschiedenis der ontmoeting van God en mens. Dit wordt suggestief uitgedrukt in Mt 27, 51, waar het heet dat bij Christus' sterven het voorhangsel van de tempel dat het heilige der heiligen afsloot stuk scheurde: er is daar definitief niets meer te verbergen. God bereikt nu „door Christus" en „in de Heilige Geest" allen op hún plaats, in hún tijd, in hún mens-zijn, omdat de ge-pneuma-tiseerde Christus universeel is geworden. Vanzelfsprekend wordt deze nieuwe Godsontmoeting pas daar duidelijk verwerkelijkt, waar ook de mensen — in hun individualiteit en als gemeenschap — in wie ze plaatsheeft zelf door dood en opstanding zijn binnengegaan in de ontmoeting met God in het voltooide eschaton. Het nieuwtestamentische volk Gods op deze wereld leeft nog in een tussen-stadium, Gods tegenwoordigheid is — zoals reeds eerder in dit onderzoek werd benadrukt — een *interim*-aanwezigheid: God ontmoet ons in een situatie die van de mens uit gekenmerkt wordt door „gedenken" en „verwachten". De door het volk Gods af te leggen weg heeft veel gemeen met de *exodus* van het oudtestamentische Israël en is een *transitus* uit het „aardse" naar het „hemelse" in navolging van die van Christus. Zo is ook nu de Godsontmoeting nog onderworpen aan ruimte en tijd. Maar was de Godsontmoeting in de eredienst van het Oude Testament gebonden aan het „Dingliche" (ark, tempel, offercultus), ze gebeurt in het Nieuwe Testament vóór alles via het nu verheerlijkte mens-zijn van de geïnkarneerde

---

in het raam van genoemde kontekst, zegt hij het volgende. Men heeft het „in geest en waarheid" ten onrechte vaak opgevat in spiritualistische zin, want „'im Geist' bedeutet ... im Heiligen Geist Gottes, der in der Kirche durch Wortverkündigung und Sakrament den Raum für diese Anbetung schafft, und ἐν ἀληθείᾳ, 'in der Wahrheit', d.h. in johanneischem Verständnis in der sich offenbarenden göttlichen Wirklichkeit, die Jesus selbst ist nach seinem Wort in Jo -4, 6 : 'Ich bin die Wahrheit'. Die Offenbarung Jesu und des Parakleten, des Heiligen Geistes, bringt uns nicht nur eine ungeahnte *Nähe* Gottes, sondern sie ermöglicht es uns auch, die geheimnisvolle Majestät, die Grösse Gottes in einer neuen, spezifisch anderen Weise in den Blick zu bekommen und anzuerkennen, als die Menschen vor Christus das konnten : Denn die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit, die Jesus bringt, *ist* diese neue, qualitativ höhere Weise, Gott anzuerkennen".

[14]) *Liturgie als Begegnung* ..., 78. Vgl. hierbij F. X. Durrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut*. Étude biblique, Lyon 1963[7], passim.

Logos. Tussen het Oude en het Nieuwe Verbond staat de Inkarnatie [15]). De heilige plaats waar God wordt gevonden zijn nu de leerlingen van Christus, in wie en temidden van welke de Heer in zijn Geest woont. De kern van de christelijke cultus is te vinden in de sakramenten, de zichtbare tekens en dragers bij uitstek van de Godsontmoeting. Maar hun zichtbaarheid en zinvolheid zijn geheel aangepast aan het nieuwe stadium.
In nauw verband met al het voorgaande dient nog één aspekt te worden benadrukt, namelijk hoe de verschijningsvormen van de ontmoeting tussen God en mens niet los te denken zijn van die der ontmoeting tussen de mensen onderling. Reeds in de geschiedenis van Kaïn en Abel wordt duidelijk, hoe de beide motieven van de ontmoeting met God en van die met de medemens onlosmakelijk met elkaar vervlochten zijn (Gen 4, 13-16). Hier zij echter slechts op het reeds eerder gekonstateerde feit gewezen, dat in het Nieuwe Verbond ontmoeting met God en met medemens één zijn geworden door de Mens Jesus, in wie overgave aan de hemelse Vader en aan de mensen één en dezelfde werkelijkheid is en met wie de mensen als zijn zusters en broeders en als kinderen van de ene Vader een eenheid van Geest-verwantschap vormen. Plaats van de aanbidding „in geest en waarheid" zijn de menselijke harten waarin de Heer woont en de door Hem geschapen gemeenschap. Ook hier blijkt, dat weliswaar de onzichtbaar aanwezige Heer en de onzienlijke Geest de ontmoeting van de mens met God bepalen en garanderen, maar dat het hier geenszins gaat om een vergeestelijking als staand tegenover verbonden-zijn met het zichtbare. Ook de binding aan het zichtbaar-historische immers blijft een wezenlijk element in de ontmoeting met God, de binding met name aan de zichtbare werkelijkheid van de mens [16]), aan de zichtbaar en werkelijk voltrokken gemeenschap, aan de andere symbolische werkelijkheden, vooral ook aan de zeven sakramenten. Deze laatste echter zijn zo gekozen, dat ze zelf — als realiserende symbolen — uiteindelijk niets anders zijn dan de ontmoeting met God door Christus en in de Geest in wie de mensen op een nieuwe wijze één worden in een eenheid welke geëxpliciteerd wordt in de kerk die wezenlijk geëngageerd is in deze wereld en tegelijk nog onderweg is naar de ontmoeting met God „van aangezicht tot aangezicht" (1 Kor 13,12).

Uit dit alles moge tenslotte blijken, dat de term *ontmoeting* — zoals uiteraard alle andere woorden en uitdrukkingen — slechts op beeldende wijze de verhouding tussen God en mens uitdrukt. Hij heeft ongetwijfeld het grote voordeel dat hij het personalistisch karakter van de relatie God-mens laat spreken. Maar het is tevens evident, dat in deze dialogische verhouding God de soeverein-transcendente, absoluut-onafhankelijke partner blijft; dit element vindt zijn

---

[15]) In dit verband zij nog bijz. gewezen op : L. Cognet, *Les problèmes de la spiritualité* en *La prière du chrétien,* resp. dl. I en III van schrijvers *Introduction à la vie chrétienne* (Coll. „Lumière de la foi", 29 en 31), Paris 1967. In het eerste opusculum werkt de auteur aan de hand van de patristiek en van de grote leermeesters van het geestelijk leven uit, dat het christelijk leven zijn oorsprong en realiteit put uit het leven van Christus. In het laatstgenoemde benadrukt hij, hoe sinds de Inkarnatie alle gebed een kontinuering is van dat van Christus.
[16]) Vgl. hierover o.m. J. B. Metz, in : *Religies antwoorden op eenendertig vragen van Gerhard Szczesny,* Amsterdam-Hilversum 1966, 140/1.

expressie in de aanduiding *God*sontmoeting: God blijft binnen de reële relatie tussen Hem en de mens God.
De beeldende uitdrukkingen die wij het meest gebruiken om deze dialoog tussen God en mens aan te duiden zijn ontleend aan de bijbel. Met name in de paulijnse geschriften zijn ze zeer talrijk, en alle krijgen ze hun meest konkrete „projektie" in de sakramentele cultische vieringen. Evenals bij Johannes — men kan hier onder meer nog denken aan de gelijkenis van de wijnstok en de ranken —, gaan de beelden bij Paulus uit van Christus' konkrete mens-zijn [17]).
In dit verband zij nog bijzonder gewezen op het feit, dat de eigen taal van de nieuwtestamentische ontmoeting tussen God en mens op pregnante wijze wordt uitgedrukt in de bijbelse *offer*idee. Te zelden krijgt, naar het ons voorkomt, voldoende aandacht, dat er eenvoudigweg geen sprake is van een offer, een „sacrificium", als er niet Iemand is die de feitelijke handeling van het heiligmaken, het „sacrum facere" kan stellen. De mens kan niet op eigen kracht zoiets doen als een offer opdragen. Immers, niet datgene wat de mens apart zet, vernietigt of waarvan hij op welke wijze dan ook afstand doet, kan uiteraard en als vanzelf garanderen dat het offer aanvaard wordt. Het belangrijkste aspekt van het offer bestaat hierin, dat het aktief door God wordt aangenomen, m.a.w. dat Hij het Hem teruggeschonken stuk wereld en uiteindelijk de mens zelf op een nieuwe wijze aan Zichzelf deelachtig maakt. De offers van het Oude Verbond nu worden in de Schrift gezien als voorafbeelding van het ene offer dat Jesus Christus door zijn dood heeft gebracht (He 5, 1vv; 7, 27; c. 10). Ze zijn in het Nieuwe Verbond afgelost door het ene offer van Christus, die eens en voorgoed aan het kruis is gestorven (1 Kor 5, 7; Ef 5, 2; He 5; 7, 24vv; 9, 11vv; 10, 5vv; 13, 10vv; vgl. Mt 20, 28; 26, 28; Mk 10, 45; 14, 24; Lk 22, 19v; 1 Kor 11, 24; Gal 1, 4; 2, 20; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14). Dit offer, dat Christus zelf is, werd door de Vader aangenomen die Hem en daarmee „in principe" heel de mensheid heeft verheerlijkt ((vgl. Ps 109/110, i.h. N.T. herhaaldelijk op de ver-

---

[17]) Hier kan worden volstaan met te verwijzen naar hetgeen meermalen in dit onderzoek aan gegevens hieromtrent naar voren kwam. — Verder kan hier nog het volgende worden opgemerkt. Men moet de beelden „beelden" laten, d.w.z. er geen rationaliserende gevolgtrekkingen aan vastknopen die het beeldende te buiten gaan. Dit is de enige weg om alle beschouwingen over eredienst (en over alle geestelijk doen überhaupt) op het zuivere vlak te houden. Zo mag men bijv. niet alsmaar argumenteren over wat het beeld „Lichaam van Christus" als aanduiding voor „kerk" impliceert, als men daardoor de grens van het beeldende zou overschrijden. Laat men de beelden niet onaangetast in hun beeld-zijn, dan dreigt o.m. het gevaar van een verpsychologisering der christelijke levenshouding ; ofwel men komt in het vaarwater van wat men wel de overwegend metafysische spiritualiteit heeft genoemd, waarin het christologische moment nauwelijks meer een plaats heeft. Vgl. hierover in dit onderzoek de „kritische aantekeningen" in *De mystieke traditie* ; m.n. het daar in voetnoot 90 vermelde art. van Urs von Balthasar. Hier zij slechts herinnerd aan het daar gekonstateerde feit, dat o.m. Franciscus van Sales niet geheel vrij is van genoemde eenzijdigheden ; dat de Bérulle's christologische „approach" van bijz. belang is geweest — vgl. daarmee bijv. de tendenzen der Moderne Devotie ; de befaamde „Imitatio Christi" spreekt voortdurend over Christus, en toch kan men het geschrift bezwaarlijk christocentrisch noemen —, maar dat de franse school de rechte lijn niet heeft aangehouden, zich somtijds verloren heeft in de overkonkretisering van „vrome" motieven en daardoor later — overigens niet geheel terecht — in opspraak is gekomen.

heerlijkte Christus toegepast; Ro 1, 3v) en door de Geest heeft geheiligd (zie o.m. Jo 15, 26; 20, 21v; Hand 2, 1-14; 19, 1-7). Vandaaruit kan geheel het leven van de Christ-enen — men denke hierbij aan hetgeen gezegd werd over de verschillende aspekten en de onderlinge samenhangen binnen thematieken als: sekulariteit en expliciet gebed, medemenselijkheid en overgave aan God — worden gekarakteriseerd als een Geest-elijk offer (Ro 12, 1; 15, 16; Fil 2, 17. 30; 4, 18; 2 Tim 4, 6; He 13, 15v; 1 Pt 2, 5; vgl. Jo 4, 24). Juist ook vanuit dit beeld van het offer zijn op eminente wijze tevens de ekklesiologische, sakramentele en eschatologische aspekten van de Godsontmoeting „door Christus" en „in de Heilige Geest" te benaderen en uit te werken. Hier zij echter slechts naar voren gebracht, dat de nieuwtestamentische offeridee in het kader van dit onderzoek ons hier tot volgende beschouwing brengt.
Als een kernwoord dat juist in de cultus voor de relaties mens-Christus-Vader (in de Geest) van bijzonder belang is, mag de beeldende term *commercium* gelden. Men kan hier met name denken aan de bekende antifoon die in het romeinse brevier als eerste gebeden wordt in de lauden en de vespers van de oktaafdag van Kerstmis :

> „O wonderbare ruil: de Schepper van het menselijk geslacht neemt een bezield lichaam aan en wil uit een Maagd geboren worden; en uit haar voortkomend, zonder tussenkomst van een man, heeft Hij aan ons zijn Godheid geschonken" [18]).

Als in een „nutshell" wordt hier een theologie van het „commercium" geboden: God neemt in Christus onze mensheid aan, om ons in ruil daarvoor deelachtig te maken aan zijn Godheid. Het is allerminst te verwonderen dat de „commercium"-idee juist in de kersttijd naar voren komt. Zo wordt in het gebed over de overgave tijdens de Nachtmis van Kerstmis volgens de romeinse ritus gebeden :

> „Neem, Heer, dat vragen wij U, deze (aardse) offergaven aan en maak ons, dank zij uw genade, door middel van deze hoogheilige ruil, gelijkvormig aan het beeld van Hem, in wie onze natuur met U is verenigd" [19]).

Het hier gebezigde „commercium" is ontleend aan de griekse terminologie

---

[18]) „O *admirabile commercium* : Creator generis humani, animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est ; et procedens homo sine semine, largitus est nobis suam Deitatem". Ned. vert.: de Jong, *De Eucharistie : symbolische werkelijkheid*, 139. — Vgl. hierbij id., ibid., 139-142, waarin de schrijver m.n. ook spreekt over de zeer nauwe relatie tussen de motieven *ruil* (*handel*) en *vermenging* ; Jungmann, in : *Der Kult und der heutige Mensch*, 4/5; Heiler, *Das Gebet*, 486-495.

[19]) „Accepta tibi sit, Domine, quaesumus, hodiernae festivitatis oblatio ; ut, tua gratia largiente, per haec *sacrosancta commercia*, in illius inveniamur forma, in quo tecum est nostra substantia". Ned. vert.: de Jong, *Eucharistie : symbolische werkelijkheid*, 140. — We merken hierbij op, dat de *commercium-idee* in de rom. liturgie o.m. nog is uitgedrukt in de prefatie van Hemelvaart maar in de nieuwe ned. parafrase verdwenen is. Voor andere vindplaatsen in het rom. missaal kan hier verwezen worden naar A. Pfliegler, *Liturgicae Orationis Concordantia Verbalia* I (Missale Romanum), Freiburg i.Br. 1964, o.m. s.v. *Commercium* (p. 94), *Communio* (p. 95), *Consortium* (p. 114).

(ἀλλαγή). Men denke in dit verband ook aan termen als ἕνωσις en θέωσις [20]) en aan latijnse equivalenten als bijvoorbeeld „divinisatio" die in de tijd der kerkvaders veelvuldig gebruikt werden en volkomen acceptabel zijn als men ze in de christologisch-pneumatologische kontekst beschouwt. Men kan hier tevens denken aan de wijze waarop woorden als κοινωνία en „communio" funktioneren als beeld voor de relaties tussen God en mens [21]). Dan wordt eveneens weer duidelijk, dat ook het beeld van de „ontmoeting" met omzichtigheid gehanteerd dient te worden. Het wordt in alle geval verkeerd gebezigd, als men erdoor zou willen uitdrukken dat God de mens halverwege tegemoet zou komen. De „ontmoeting" tussen God en mens betekent juist, dat God door Christus en in de Heilige Geest de mens opheft tot zijn eigen hoogte; deze hoogte behoort voor de mens „in statu viae" nog tot het domein van geloof en hoop, maar ze is er toch niet minder werkelijk om. Vanzelfsprekend zijn in deze verheffing-door-God twee aspekten te onderscheiden, namelijk een negatief (bevrijding, reiniging) en een positief (heiliging). Bij het beschrijven van deze werkelijkheid blijft het uiteraard bij een benadering in beelden, die echter veel rijker is dan een rationele „approach". In dit perspektief zij gewezen op de diepe betekenis van de „navolging van Christus". Weliswaar ligt bij Thomas a Kempis en in de traditie van daarna nadruk op het zich oefenen in de deugden zoals die in Christus naar voren treden en wordt aldus meer de (morele) zelfwerkzaamheid beklemtoond. In de oudere geestelijke literatuur en in het christelijk oosten daarentegen duidt „navolging van Christus" niet in de eerste plaats op een trachten Christus na te doen, („na te bootsen"), maar op een zich laten omvormen tot een „kopij" van Christus waarin de Vader het beeld van zijn Zoon herkent en dus meer op de genadewerking van God. Deze laatste „navolging van Christus" is uiteindelijk de wonderbare „ruil", die met de Inkarnatie is begonnen en met name steeds meer gerealiseerd wordt wanneer de gelovigen in de eenheid van de Heilige Geest het offermaal van het Nieuw en Eeuwig Verbond vieren „totdat Hij (Christus) wederkomt" (1 Kor 11, 26). Het eucharistische perspektief kwam in boven-aangehaald gebed over de offergaven uit de Nachtmis van Kerstmis zeer duidelijk naar voren. Het treedt eveneens aan het licht in het bekende, in Berakavorm gekomponeerde gebed dat aan het begin van de offerande staat in de romeinse Misliturgie en in vertaling aldus luidt :

> „God, die bij de schepping de menselijke natuur op wonderbare wijze met waardigheid hebt bekleed en haar op nog wondervoller wijze in haar waardigheid hebt hersteld, geef dat wij, overeenkomstig de zinnebeeldige vermenging van dit water en deze wijn, deelachtig worden aan de Godheid van Hem, die zich gewaardigd heeft onze mensheid aan te nemen: Jesus Christus, uw Zoon, onze Heer: Die met U leeft en heerst in de eenheid van de Heilige Geest, in alle eeuwen der eeuwen. Amen" [22]).

* *
*

---

[20]) Zie hierover in ons onderzoek ook de aantekeningen over ps.-Dionysius in n. 2 (PATRISTIEKE DOKTRIEN) van hfdst. I.

[21]) Vgl. bijv. Tillard, *L'Eucharistie Pâque de l'Église*, vnml. 15-17 en 244.

[22]) Vert. overgenomen uit : *Sacrament en Bijbel in het gezin.* De heiliging van het gezin, Hilversum (G & S) 1966, 34.

Stond in het voorgaande het *doen van God* meer op de voorgrond, in het nu volgende wordt deze beschouwing gekompleteerd door een nadere explicitering van de Godsontmoeting als *akt van de mens.*

> „'Zum Erstaunen bin ich da', zegt Goethe. De mens kan de betekenis van de dingen niet uitputten door ze in te bouwen in de sfeer van zijn belangen of door ze te gebruiken, zelfs niet de dingen die hij zelf heeft gemaakt en die hij dus met enig recht kan aanzien voor de producten van zijn eigenmachtigheid. Hun betekenis is alleen te benaderen in de belangeloze beschouwing. Maar beschouwen is de houding tegenover het oneindige. De dingen in de verwondering beschouwen is daaraan een oneindige betekenis toekennen en daarom is zij een adequate houding. De verwondering betekent aldus het begin van de beschouwing. Maar wat is het begin van iets dat eindeloos is, anders dan de totaliteit ervan? Als het begin niet tegenover een einde kan worden gesteld, is het zelf de beslissende en de radicale stap in de oneindigheid, iets definitiefs" [1]).

Hetgeen Verhoeven in boven-geciteerde woorden zegt over de *verwondering* als *begin(sel)* van de filosofie, is ongetwijfeld van toepassing, wanneer men de beleving van de cultische Godsontmoeting door de mens gaat beschouwen. Men dient immers uit te gaan van het princiep, dat naar de mens toe gezien de christelijke eredienst op „menselijke schaal", op „menselijke wijze" wordt voltrokken. Dit houdt dan echter in, dat het „principium" van een daad van eredienst hetzelfde is als dat van elke goedgerichte en bewustelijke daad, bijzonder van de beschouwing, die de houding tegenover het oneindige is. Dit klemt des te meer, als — gelijk in het vervolg telkens opnieuw naar voren zal treden — de eredienst geen produkt is van 's mensen eigenmachtigheid en daarom het kenmerk van de belangeloosheid dient te dragen. Ook en vooral hier is verwondering een adekwate houding. Reeds bij Plato en Aristoteles is de verwondering het dragende beginsel van hun beschouwen. Het door Plato gebruikte woord ἀρχή duidt meer aan dan louter een begin. Het is niet zozeer een „initium" als wel vooral een „principium". Thomas van Aquine wendt deze laatste term aan, als bij de verwondering het beginsel van de beschouwing noemt [2]). De hier bedoelde verwondering is, zoals Pieper betoogt, het princiep of de inwendig blijvende oorsprong van alle filosoferen [3]). Heidegger wijst erop, dat ἀρχή is afgeleid van een werkwoord dat „aanvoeren", „leiden" betekent [4]).

---

[1]) C. Verhoeven, *Inleiding tot de verwondering*, Utrecht 1967, 35; voor hetgeen volgt, vgl. ibid., vnml. 30-41.

[2]) *S.T.* I-II, q. 32, a. 8, ad 2.

[3]) J. Pieper, *Was heisst Philosophieren?*, München 1959, 72.

[4]) M. Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?*, Pfullingen 1956, 37/8. — Bij hetgeen in dit onderdeel behandeld wordt, kan men m.n. nog denken aan het door Heidegger in de filosofie ingevoerde begrip *Befindlichkeit*. Voor een omschrijving hiervan en een uiteenzetting over zijn betekenis voor de christelijke antropologie, vgl. o.m. J. B. Metz, s.v. *Befindlichkeit*, in: LThK² II, 102-104. Hieruit zij volgende passus gelicht: „Befindlichkeit" is „nicht primär ein Datum der Psychologie (etwa ein bestimmtes, gegenständl. gerichtetes Gefühl od. eine die Gefühle tragende, sie atmosphärisch-welthaft durchfarbende 'Stimmung'), sondern ein 'fundamentales Existential', eine eigentüml. *ontologische* Grundverfassung des Menschen: das menschl. Dasein, insofern dieses *in seinem Sein* seine eigene Erschlossenheit, sein eigenes 'Licht' bzw. 'Da' ist" (kol. 102).

De verwondering, zegt VERHOEVEN daarom samenvattend,

> „is niet alleen het begin, maar ook het einde; zij leidt en begeleidt het denken. Zij heeft niet alleen het eerste, maar ook het laatste woord. De filosoof komt haar niet te boven als een kinderziekte, maar klimt met moeite tot haar op als tot de enig adequate houding tegenover het mysterie van de dingen. Zij is het principe dat de oneindigheid van de beschouwing bepaalt" [5]).

Boven-aangehaalde lapidaire uitspraken toepassend op de beleving van de cultische Godsontmoeting door de mens, kan men zeggen dat de verwondering de grondstruktuur van deze menselijke daad is. Deze verwondering is, zoals de auteur kort tevoren heeft gezegd, niet één duidelijk te omschrijven gevoel, „maar een scala van mogelijkheden, die met het woord 'gevoel', hoe onduidelijk dat ook is, nog te zeer als sentimenteel gedetermineerd worden" [6]). Men kan hier denken aan het duitse woord „Empfindlichkeit", dat duidt op een zelf-ervaring in een bepaalde situatie. In de verwondering ervaart de mens zichzelf op grond van een ontmoeting met een werkelijkheid, vooral met de Werkelijkheid die God is. Omdat deze zelf-ervaring nog onderweg en op zoek is naar een houding ten opzichte van de werkelijkheid — in laatste instantie God zelf — die ontmoet wordt, bezit zij de genoemde scala van mogelijkheden. Ze is eigenlijk een *gerichtheid,* waaruit een houding of een gevoel kan ontstaan.
Met deze affirmaties als uitgangspunt en leidend beginsel, kunnen we de volgende stap zetten. Als een daad van cultus aan God moet voldoen aan de kondities die aan elke goedgerichte en bewuste menselijke akt gesteld moeten worden, kan men ze kenschetsen als een *eerbiedige gerichtheid.*
Gerichtheid wil zeggen, dat de mens zich in eredienst op God in-stelt, en wel radikaal en totaal. Men denke hier aan hetgeen in de joodse gebedstraditie wordt aangeduid door het woord „Kawwanah", dat door DUGMORE wordt omschreven als

> „deliberate thought, concentration of one's mind upon one's religious devotions" [7]).

Deze term Kawwanah heeft in de joodse mystiek een eigen betekenis gekregen, die hier niet besproken wordt (ofschoon de invloed hiervan op de ontwikkeling van het gebed in het jodendom zeer groot is). Hier zij nog slechts vermeld, dat SOETENDORP bij het bespreken van de Kawwanah uitgaat van het feit dat het gebed een ontmoeting met God is die van de mens voorbereiding en bereidheid eist (Amos 4, 12) en dat hij de term bijzonder laat slaan op het bereid- en gereed-zijn van het hart [8]). In ditzelfde perspektief haalt deze auteur de uitspraak aan: „Gebed zonder Kawwanah is als een lichaam zonder ziel" [9]). Vanuit zulk een gerichtheid zal ook de christen in zijn gebed God om diens hulp vragen en

---

[5]) *Inleiding tot de verwondering,* 37.
[6]) *Inleiding tot de verwondering,* 30.
[7]) *The Influence . . .,* 19.
[8]) *Symboliek der joodse religie,* 123/4; vgl. ook p. 37.
[9]) *Symboliek der joodse religie,* 124.

vooral zijn bewonderende liefde tot Hem uitspreken, welke liefde tot het levende geloof behoort, dat op zijn beurt vervuld is van de hoop op de vervulling van Gods beloften. De in deze laatste zin genoemde elementen zullen in het vervolg van deze uiteenzetting nader moeten worden geëxpliciteerd.
De bij deze gerichtheid passende „behaviour" zal vanzelf de konkreet-menselijke uitdrukking ervan moeten zijn. Het kernwoord dat zich hier aandient is *eerbied*. We kunnen hier verwijzen naar de betekenis van woorden als „cultus", „pietas", „devotio" en dergelijke zoals die eerder in dit onderzoek werd belicht [10]). De eerbied als grondhouding wordt, ofschoon Dürig de uitspraak te simplistisch noemt, o.i. saillant getekend in volgende omschrijving van „pius" :

> „Est pius celui qui a le respect du sacré, qu'il s'agisse du culte des dieux ou des liens du sang. Cela est confirmé par l'équivalence avec le grec εὐσεβής, qui exprime aussi un respect religieux" (Mohrmann-Botte) [11]).

De eerbiedige mens, die als het ware doortrokken is van de bereidheid om iets te aanvaarden dat hoger is dan hijzelf en zijn believen, die zich als daaraan ondergeschikt wil beschouwen en zich aan deze waarde wil overgeven, die de metafysische situatie van de mens ziet en vandaaruit leeft, heeft oog voor de geheimen van het zijn. Hij staat vóór alles open voor het Absolute, hij sluit zich niet af voor het bestaan van de absolute God maar stelt zich in ontzag op Hem in. Daarom kan men terecht met Von Hildebrand stellen :

> „Die Furcht Gottes, von der die Heilige Schrift sagt, dass sie der Anfang aller Weisheit sei — initium sapientiae timor Domini —, setzt ihrerseits die *ehrfürchtige* Grundhaltung schon voraus" [12]).

Deze algemeen-menselijke grondhouding van eerbied is echter tegelijk konstitutief element van de theologale deugden [13]). Eerbied is juist een komponent van de ware verhouding tot God, en wel tot de konkrete God van de openbaring. Van *deze* eerbied is geheel de christelijke eredienst doordrenkt. Men denke bijvoorbeeld aan het invitatorium (Ps 94/5) in de metten volgens de romeinse ritus en aan de prefaties en het Sanctus van de Misliturgie. Deze eerbied wordt opgeroepen door alle verschillende deel-bedoelingen die eredienst hier op aarde kan hebben. Omdat de mens een intieme eenheid is van geest en lichaam, wordt zij — en dit gebeurt ook om het cultische inzicht te steunen — tot uitdrukking gebracht in uitwendige houdingen en gebaren. In dit licht kan men denken aan betekenisvolle lichaamshoudingen en gesties die alle volkeren vanouds ook in „profaan" verkeer hebben gepraktiseerd; bijvoorbeeld aan de „Namaste", zoals in India het begroetend vouwen van de handen heet en gewoonte is. Door faktoren van allerlei aard is een en ander in het westen minder duidelijk geworden. Maar juist onze hedendaagse aandacht voor de intrinsiek menselijke waarde

---

[10]) Zie in hfdst. II van deze studie m.n. de behandeling van St.-Thomas en van de kerkelijke dokumenten, resp. in *De middeleeuwse scholastiek* en *„Lofprijzing" in kerkelijke dokumenten ...*
[11]) *L'Ordinaire de la Messe*, 142; vgl. Dürig, *Pietas liturgica*, 31, aant. 5.
[12]) *Liturgie und Persönlichkeit*, 51; vgl. ook p. 48-60.
[13]) Vgl. hetgeen in dit onderzoek gezegd werd over de verhouding tussen „religio" en theologale deugden ; vnml. de bespreking van *S.T.* II-II, q. 82 en 83.

van de lichamelijkheid [14]) leidt tot een herwaardering van de uiterlijke expressie van deze grondhouding, ook in de cultische ontmoeting met God [15]). Het uitdrukken van deze eerbied wordt vanzelfsprekend tevens wezenlijk getekend door het kommunautair aspekt en het bestaan in en aan de wereld [16]). Ook hier bespeuren we een revalorisatie, die afstand neemt van individualisme en wereldvlucht en geïnspireerd wordt door een hernieuwde bezinning op het sociale en wereldlijke karakter van het mens- en christen-zijn.
De hier geschetste eerbiedige gerichtheid, die tegelijk de facetten draagt van vrees en van evangelische vrijmoedigheid (παρρησία [17])), mag men — dit zij ook hier benadrukt — niet te cerebraal verstaan. Men moet ze plaatsen in het christelijk perspektief van het geloof, de hoop en de liefde. Wie op een of andere manier met geheel zijn existentie in geloof ja zegt tot God, hoopt op Hem en bemint Hem met geheel zijn persoon en drukt deze houding uit in alle vormen die zich hier aandienen. Hier vervaagt, zoals reeds eerder werd gekonstateeerd, het onderscheid tussen „cultus" en theologale deugden [18]). Het benadrukken hiervan is van belang met betrekking tot het zo gemakkelijk te verstoren evenwicht tussen begrijpen en respektvol naderen tot God in de eredienst. Vooral in de openbare cultus is het gevaar niet denkbeeldig dat het intelektualistische element tezeer beklemtoond wordt [19]). Vanzelfsprekend is het begrijpen allerminst onbelangrijk, maar het voornaamste is toch het *verstaan in eerbied* (als onderscheiden van cerebraal begrijpen). Deze kwestie van de verhouding tussen begrijpen en eerbied wordt, zij het in een historische setting, duidelijk gesteld

---

[14]) Vgl. o.m. Luijpen, *Existentiële fenomenologie,* 195-210; Metz, in: *Religies antwoorden* . . ., 117/8.
[15]) Vgl., beh. reeds aangegeven lit., o.m. het fijnzinnige boekje van R. Guardini: *Van heilige symbolen.* Een inleiding tot de levende werkelijkheid der liturgie, Tielt-Den Haag 1961[5]; id., *Liturgie und liturgische Bildung,* vnml. 30-52.
[16]) Vgl., beh. reeds aangegeven lit., o.m. Metz, in: *Religies antwoorden* . . ., 91/2.
[17]) Vgl. in dit onderzoek de aantekeningen hieromtrent bij de behandeling van Gregorius van Nyssa in n. 2 van hfdst. I.
[18]) Zie in dit onderzoek de behandeling van St.-Thomas in *De middeleeuwse scholastiek* van hfdst. II; verder de kanttekeningen in *De huidige vraag* . . . van hfdst. III, met de daarbij behorende voetnoten 27 en 28. Vgl. tevens Urs v. Balthasar, *Het beschouwende gebed,* 23-26.
[19]) In de geschiedenis is dit duidelijk aanwijsbaar in de eerste eeuwen der Reformatie, alsook in de tijd der Verlichting toen men ook aan kath. zijde hieraan niet ontkomen is (zie vroeger). Dat in de Reformatie het onderrichtend karakter van de eredienst overtrokken werd, hangt enerzijds samen met het feit dat in de M.E. dit facet ver zoek was geraakt en anderzijds met de reformatorische opvattingen omtrent sakramenten en sakramentaliteit. De gebedsdiensten werden vaak omgebogen tot preekdiensten, m.n. door reformatoren als Zwingli. Deze „Überhomiletisierung" kan men ook nog duidelijk vaststellen in de bladzijden-lange inleidingen die gehouden werden bij de bedieningen van doop en avondmaal. Luther zelf was hiervan echter allerminst gediend en betitelde bijv. Bucer om deze reden als „Klappermaul". Er werd in dit onderzoek overigens reeds op gewezen dat in reformatorische kringen een wending hieromtrent is opgetreden. — Vandaag helt men ook in bepaalde kath. kringen ertoe over, het katechetische aspekt tezeer te benadrukken; dit lijkt m.n. het geval te zijn in de franse hoek. Het is duidelijk, dat het moeilijk blijft om af te tasten waar hier het juiste midden ligt en dat liturgische handelingen en gebedsformulieren een kritisch onderzoek en in menig opzicht een her-

door HORTON DAVIES[20]). Sprekend over de in dit onderzoek reeds vermelde Cambridge Camden Society, wijst hij op de noodzaak van deze stroming die door het accentueren van het ceremoniële een belangrijk element aanbrengt in de anglikaanse liturgie. Door dit element komt het numineuze, het ontzagwekkende van de Godheid naar voren; het accentueert het feit, dat de realiteit van God, juist zoals de mens Hem in de eredienst ontmoet, niet geheel uit te spreken is. Van de mens uit gezien is voor echte cultus vereist, dat deze drie elementen bevat, namelijk een rationeel, een moreel en een affektief :

> „Ceremonial was the means for restoring reverence and beauty and the sense of mystery to the worship of God, at a time when the theocentric emphasis was desperately needed by earthbounded, rational, pragmatic Englishmen. Ceremonial re-introduced the element which Otto has distinguished as the 'numinous' and defined as frightening and fascinating mystery. It must include a rational dimension, otherwise God would not be able to communicate to man's understanding; it must also have a moral element, otherwise man will not be able to serve God with his will; it must have an affective element, otherwise finite man will not dare to approach the Holy God Whom he meets in worship, Who is majestic as well as merciful, awesome, and mysterious".

In dit lange citaat, waarvan ieder woord goed bekeken dient te worden, wordt het doel getekend dat genoemde vernieuwers beoogden als enerzijds een reaktie tegen de Evangelicals, die alleen maar het affektieve benadrukten, en anderzijds tegen de Broad Church, die al tezeer het rationele element beklemtoonde. Door de nadruk die de nieuwe stroming op de ceremonies legde, bracht ze naar voren dat de door de traditie geheiligde symbolen, waarvan vele bovendien ontleend zijn aan de oude godsdiensten, een diepte en uitdrukkingskracht bezitten die niet in termen van gewone verstandelijke analyse volledig kunnen worden geexpliciteerd[21]). De echte, juist een volop menselijke cultus vraagt om een evenwichtige verhouding tussen het rationele, het morele en het affektieve element. M.a.w. hij moet een harmonieuze expressie zijn van hetgeen de menselijke persoon *is*[22]).

Met nadruk zij hier gesteld, dat de eerbiedige gerichtheid gekonkretiseerd moet worden in gewoon-menselijke aktiviteiten. Het zijn met name de *konkrete realia* in de cultus die in de loop der tijden vaak te weinig aandacht hebben gekregen wat betreft de eerbiedige gerichtheid. Typerend in dit opzicht is het volgende. Feit is, dat in de westerse kerk — er werd in dit onderzoek op gewezen — de

---

vorming m.b.t. hun aanspreekbaarheid behoeven. (Over dit laatste, vgl. bijv. „Sacrosanctum Concilium", a. 21; 34; 50; 72; 77.)

[20]) *Worship and Theology in England* III (From Watts and Wesley to Maurice, 1690-1850), Princeton 1961, 276/7.

[21]) Vgl. hierbij o.m. hetgeen in dit onderzoek m.b.t. dit thema gezegd werd in het eerste gedeelte van *De partners : God en mens.*

[22]) Vanzelfsprekend dient een toepassing van de door Davies aangegeven principen te worden gekompleteerd door het mede verdiskonteren van andere gegevens der christelijke antropologie, zoals de reeds aangeduide specifiek menselijke en christelijke waarden van lichamelijkheid, medemens-zijn en het zich realiseren in en aan de wereld.

tegenwoordigheid des Heren in de eucharistische species op al te exklusieve wijze — in de middeleeuwen zelfs op het bijgelovige af [23]) — het voorwerp van de cultische eerbied is geworden. De kritiek van de reformatie hierop was om meerdere redenen zeer begrijpelijk. In de tijd der contra-reformatie werden gebruiken hieromtrent weliswaar uitgezuiverd en tot meer normale proporties teruggebracht. Maar toch bleef de eenzijdige koncentratie op de aanwezigheid van Christus in het gekonsakreerde brood een zeer belangrijk element in de vroomheid en de uitingen daarvan binnen de katholieke kerk [24]). Het feit dat de eerbied zich lokaliseerde op de species en op voorwerpen die aan het „allerheiligste sakrament" aanverwant zijn (zoals kelk en pateen), heeft echter de eerbied voor andere objekten op de achtergrond doen raken. Men denke hier aan het gewijde doopwater en aan het heilig chrisma. Men denke ook aan het altaar; aan het evangelieboek, dat toch het liturgische boek bij uitstek is en binnen de Schrift de funktie heeft van de nieuwe thora voor het volk van het Nieuwe Verbond. Het is na dit alles evident, dat een heroriëntatie op dergelijke konkrete realia van het grootste belang is met betrekking tot een waarachtige cultische houding en de uitdrukking daarvan. Hierbij diene men zich te wapenen tegen een al te gemakkelijk afschaffen. Anderzijds moet men er oog voor hebben, dat cultus en cultusvoorwerpen zelf dienen te suggereren wat ze zijn en niet door van buitenaf erbij gehaalde verklaringen of elementen verduidelijkt moeten behoeven te worden. Men moet teruggrijpen naar de oer-sprong van tekenen en symbolen en tegelijk een konfrontatie met het hedendaagse aanvoelen aangaan.
Terecht wijst Schillebeeckx erop, dat de grondintentie van de huidige „desakralisering" in de eredienst niet zó opvallend verschilt van die uit de eerste tien eeuwen als men vaak denkt [25]). In beide gevallen gaat het om de *konkrete realia* uit het menselijk leven die het heilige symboliseren en verwerkelijken. Men gaat in beide gevallen uit van de geloofsovertuiging dat de „nieuwe aarde" zich verhuld reeds aan het realiseren is. Genoemde auteur merkt in verband hiermee op :

> „De op de natuur gerichte gelovige sprak vooral van 'nieuwe aarde', de hedendaagse gelovige veeleer van 'nieuwe geschiedenis', 'metropolis' en 'secular city' krachtens het in Christus voor ons ingezette eindrijk. De oude exuberantie van de 'stoffelijke tekenen' en dus van 'natuur' heeft plaatsgemaakt voor de nieuwe exuberantie van de medemenselijkheid en dus van de 'geschiedenis', maar beide binnen *dezelfde* sacramentele intentie".

Een dergelijke verschuiving hangt samen met een zich wijzigende sociaal-kulturele kontekst en behoeft nog niet per se een verzwakking te zijn van de sakramentele beleving van het stoffelijk zichtbare waarin immers de mens, die zich verwerkelijkt in en aan wereld en medemensen, centraal staat. Er *kan* in een dergelijke verschuiving zelfs een aanwinst liggen, in zover namelijk scheppings-

---

[23]) Hier zij herinnerd aan het „Schauverlangen" bij de elevatie (m.n. van het gekonsakreerde brood) en aan de wel uit de traditionele reliekhouder voortgekomen monstrans, die in gebruik kwam om deze opheffing te prolongeren.
[24]) Vgl. o.m. hetgeen in hfdst. II van ons onderzoek hieromtrent gezegd werd over kenmerkende verschijnselen van de vroomheid in de XIXe eeuw.
[25]) Zie hiervoor en voor het citaat dat volgt *Wereldlijke eredienst en kerkelijke liturgie*, 299/300.

werkelijkheden meer uitgesproken naar de dieptedimensies van het mens-zijn worden beleefd als manifestatie van de Onzienlijke [26]).
Het behoeft nauwelijks nog gezegd te worden, dat zich hier uiterst belangrijke pastorale opgaven aanbieden waarin psychologie, katechese en andere wetenschappen hun onmisbare en eigen funktie vervullen. Van hoe groot belang het „Anliegen" is waarom het hier gaat, moge met name nog blijken uit hetgeen volgt, waarin wordt uiteengezet hoe *in* de hier beschreven *Godsontmoeting de lofprijzing het primaatschap* bezit.

[26]) Hier zij erop gewezen dat in de oosterse liturgieën het menselijke sterk naar voren treedt ; men denke bijv. aan de nadruk die daar ligt op de betekenis van de Inkarnatie, welke bovendien in vaak drastische termen geschilderd wordt.

De prioriteit van de lofprijzing

Het gebed als expressie van de in het voorgaande geschetste eerbiedige gerichtheid van de gehele mens is uiteraard een uitdrukking van de *bipolariteit* die de menselijke existentie karakteriseert.

„Noodlijdend is de mens" [1]). Deze formule geeft een wezenlijke zijde van het menselijk bestaan weer: de mens is fundamenteel een wezen dat getekend wordt door *behoeftigheid*. Terecht reageert men vandaag de dag tegen een opvatting en praktijk waarin God als een „Lückenbüsser" wordt beschouwd en aangeroepen. Want hier is geen sprake van waarachtige, maar van pseudo-„religie". De mens van de gedesakraliseerde wereld heeft voor de zingeving van het binnen-wereldlijke God niet nodig als een element dat aan de wereldlijke faktoren toe te voegen zou zijn. Gods scheppingsdaad is, zoals we reeds eerder zagen, bij definitie een desakralisering van een wereld „waarin de godsdienst kon worden opgevat als een behoefte aan een wezen dat, als wij in onze aardse prestaties (voorlopig wellicht) nog te kort zouden schieten, ons zou bijspringen als een 'deus ex machina' ". Maar anderzijds moet hieraan worden toegevoegd :

> „Toch is deze scheppingsdaad niettemin een daad waardoor de mens zich bewust wordt van zijn fundamentele zijns-nood, zijn *metafysische* behoefte aan God. Déze behoefte misstaat een schepsel niet ... En deze behoefte (die concreet nog verscherpt wordt door de ervaring van onze zondigheid, wel te verstaan in deze *concrete* heilsorde) bestrijkt niet slechts érgens een bepaalde verborgen deel-sector van ons leven, maar gaat als een warme adem door heel ons bestaan heen, en krijgt zijn hevigste onrust, als de mens door de Godsaffirmatie een glimp opvangt van Gods innerlijke beminnenswaardigheid, voldoende om nooit meer los te komen van het verlangen 'om God te zien' " (Schillebeeckx) [2]).

In dit verband kan men denken aan het „simul justus et peccator", dat de pregnante samenvatting is van de rechtvaardiging volgens reformatorische leer [3]). Men kan deze formule abstrakt-metafysisch opvatten; hiertegen zijn dan echter fundamentele bezwaren in te brengen. Verstaat men ze daarentegen in konkreet-„heilsgeschichtliche" zin, dan kan men ze accepteren. We moeten hier uitgaan van het feit, dat de gerechtvaardigde *verlost en geheiligd* is, dat hij door de verzoening een nieuw schepsel geworden en voorgoed gerechtvaardigd is. Maar desondanks heeft de zonde macht over de mens. Het koncilie van Trente spreekt hier van „concupiscentia" [4]). Deze „concupiscentia" is zelf geen zonde; ze komt er echter vandaan en leidt ernaartoe [5]). Door de genade Gods kan de mens heer en meester worden over de zonde. De genade oefent over de gerechtvaardigde macht uit, ze heeft de zonde overwonnen en haar de doodssteek gegeven. Daarom is de zonde uiteindelijk geen „peccatum regnans", maar

---

[1]) Titel der inaug. rede van H. Ruygers, uitg. te Hilversum-Antwerpen 1962.
[2]) *God en mens*, 127/8; vgl. hierbij o.m. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, vnml. 236-247.
[3]) Voor een kritische beschouwing hierover, zie o.m.: K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VI, 262-276 (Gerecht und Sünder zugleich).
[4]) *Sess. V, Decr. de peccato originali*, n. 5; DS 1515.
[5]) „ex peccato est et ad peccatum inclinat"; DS 1515.

een „peccatum regnatum". Ze staat niet meer gelijkberechtigd naast de genade, maar ze is aan deze ondergeschikt. In zover kunnen we terecht spreken over de mens als „simul justus et peccator". De eindoverwinning is immers nog niet bereikt, en de mens mag zich niet koesteren in een verkeerde zekerheid; wel echter mogen alle mensen zeker zijn van hun heil. Slechts een enkel gegeven uit de Schrift moge dit hier duidelijk maken. Reeds het Oude Testament kent de dialektiek tussen zekerheid en onzekerheid omtrent het heil. Zo vindt men onder meer in de psalmen saillante uitdrukkingen van het feit dat de biddende mens zich op God mag verlaten. Anderdeels moesten de profeten voortdurend waarschuwen tegen een verkeerde heilszekerheid. In het Nieuwe Testament horen we Paulus uitroepen :

> „Wie zal Gods uitverkorenen aanklagen? God die rechtvaardigt? Wie zal hem veroordelen? Christus Jesus misschien, die gestorven is, meer nog, die is opgewekt en die, gezeten aan Gods rechterhand, voor ons zelfs ten beste spreekt? Wie zal ons scheiden van de liefde van Christus?" (Rom 8, 33-35a (vgl. geheel c. 8).

De grondhouding bij Paulus wordt gekarakteriseerd door vreugde en liefde. Maar toch vecht hij tegen een te enthousiaste opvatting over de status van het christen-zijn in deze wereld. De christen mag weliswaar op zijn heil hopen; haar hij staat toch steeds in de spanning van het „reeds" en het „nog niet", van de indikatief en de imperatief. Hij moet „met grote ernst werk maken van" zijn „zaligheid" (Fil 2, 12b) [6].

Als het gebed een expressie is van deze bipolariteit van het menselijk en christelijk bestaan, zal men daarin twee hoofdaspekten moeten kunnen onderscheiden die aan beide polen beantwoorden.
Aan de fundamentele behoeftigheid van de mens korrespondeert het *vragen om iets.* wat dit „iets" dan ook moge zijn. Aan het begin van dit onderzoek werd er reeds op gewezen, dat in alle moderne talen de verschillende termen die voor „bidden" en „gebed" worden gebruikt van een stam zijn afgeleid die „vragen" impliceert [7]). In het algemeen is dit een aanwijzing voor het feit dat in de alledaagse religieuze beleving de nadruk lijkt te vallen op smeekgebed. Wellicht mag men, met het oog op huidige aktualiteit van het gebed als smeking, in dit licht de konstatering van Karl Rahner onderschrijven :

> „Der Mensch war wohl noch nie so wenig von seiner eigenen Güte überzeugt wie heute. Überall spürt er seine Brüchigkeit und Bedrohtheit, die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, dass sein heiligster Idealismus entlarvt werden könnte (und zwar mit Recht) als Angst, vitales Sicherheitsbedürfnis, Feigheit. Er erlebt seine Endlichkeit, seine Armut, seine bodenlose Fragwürdigkeit" [8]).

---

[6]) Verder zij hier verwezen naar Grossouw, *Bijbelse vroomheid,* 90-98 (Homo religiosus), waarin de auteur aan de hand van tal van teksten Paulus' beleving van en uitspraken over het „simul justus et peccator"-zijn schildert.
[7]) Zie de inleidende alinea in n. 1 van hfdst. I, met aantt. 1 en 2.
[8]) *Das neue Volk Gottes.* Eine Einführung in die Dogmatische Konstitution „Über die Kirche", hrsg. v. W. Sandfuchs, Würzburg 1966, 34 (in uiteenzetting over „Das Volk Gottes", p. 27-37).

Anderzijds werd reeds vermeld dat juist vandaag de dag het gebed als smeekgebed „in Frage" wordt gesteld. Ongetwijfeld heeft men ook vroeger probleemstellingen omtrent het smeekgebed gekend [9]). Maar met name het verschijnsel der sekulariteit konfronteert ons met een geheel eigen perspektief vanwaaruit kwesties gesteld worden [10]). In dit verband zij hier nog het volgende naar voren gebracht, waardoor het reeds eerder omtrent deze problematiek gezegde wordt aangevuld.

Uitgaande van het princiep dat het gebed dezelfde struktuur vertoont als het geloof, zij hier vastgesteld dat de dimensie van de wonder-ervaring in de geloofsakt bedreigd lijkt te zijn. In een vroegere ervaring omtrent „wereld" konden het werken van de natuur en dat van God gemakkelijk als één aktiviteit worden gezien. Geschiedenis van natuur en van christelijk heil konden op één en dezelfde bladzijde worden beschreven. In de aldus ervaren wereld vertoonden zich voortdurend gebeurtenissen waarin God tastbaar (en niet slechts als transcendente oorzaak) aan het werk was. Een wonder-baar ingrijpen van God in de wereld was daarom voor de mens gemakkelijker aanschouwelijk te maken. Nu is echter de wereld een grootheid geworden die niet meer op bepaalde punten naar God toe overgaat. Het verdwijnen van het numineuze in de ervaring omtrent de wereld, het toenemend beklemtonen van de eigenstandigheid van de wereld en van haar door de natuurwetenschappen te verklaren struktuur heeft in feite ook een verenging van het menselijk bewustzijn tegenover een mogelijke wonderervaring in de hand gewerkt. Dit verschijnsel heeft des te sterker aan kracht gewonnen doordat de theologen geen oplossing hadden gegeven omtrent de vraag waar enerzijds de ervaring van de wereld en anderzijds de specifieke wonderervaring haar beginpunt heeft. De natuurwetenschappelijke instelling beschouwt de wereld met de veronderstelling dat de wereld in zich zelf te verklaren is. Dit is geen resultaat van een natuurwetenschappelijk onderzoek, maar een a priori vanwaaruit natuurwetenschappen uiteraard te werk moeten gaan. Binnen de horizon van de natuurwetenschappen kan deze veronderstelling daarom niet „in Frage" gesteld worden; anders zou men immers het natuurwetenschappelijk kennen zelf niet in zijn eigen wezen laten. Binnen een natuurwetenschap kan een niet-verklaard feit niet ervaren worden als een teken dat de mens betreft, maar slechts als iets dat nog niet is opgehelderd. Natuurwetenschappelijk gezien, kan men het wonder niet „konstateren"; er zou dan immers sprake zijn van een mirakel. De vraag is nu, hoe men het wonder kan verstaan zonder dat alles in het louter subjektieve terecht komt. Het is de kwestie, welke ervaringshorizon van de mens door de wonderen, de σημεῖα wordt aangesproken, welke de oorspronkelijke plaats van een wonderervaring binnen de wereldervaring van de mens überhaupt is. De vraag omtrent de mogelijkheid van wonderen mag niet uitgaan van het a priori dat deze een door de natuurwetenschap als geregeld veronderstelde eenheid van orde en wet zouden doorbreken. Ze moet als uitgangspunt nemen, dat de ervaring van de wereld principieel en

---

[9]) Zie hierover, beh. de klassieke handboeken en lexika, o.m.: Nédoncelle, *Prière humaine, prière divine,* 126-129.

[10]) Hier zij nogmaals o.m. verwezen naar Snels, *Bidden in een profane wereld*; bij hetgeen volgt, vgl. o.m. G. Vahanian, *Het probleem van het 'einde van het religieuze tijdperk' in haar theologische betekenis,* in: Concilium 2 (1966) n. 6 (Grensvragen), p. 104-114.

blijvend openstaat voor iets waarover men niet kan beschikken en over het onberekenbare; dit gaat ongetwijfeld in tegen de heersende tendens die de horizon van de natuurwetenschappelijke wereldervaring als de enig legitieme beschouwt. Anderzijds worden we tegelijk gemaand tot een ernstig rekening houden met het beginsel van gematigdheid met betrekking tot de wonderervaring; de krisis van het smeekgebed houdt ongetwijfeld verband met tekorten hieromtrent in theorie en praktijk. Wanneer we de wonderervaring niet geïsoleerd maar binnen het geheel van de geschiedenis van heil en openbaring als zodanig beschouwen, is het duidelijk dat de absolute wonderervaring in een innerlijke korrelatie moet staan met het gebeuren van de absolute openbaring, van haar „Einmaligkeit" en van haar eschatologisch, definitief karakter. Zo is bijvoorbeeld de opstanding van Christus geenszins op één lijn te stellen met welk wonder dan ook. We mogen onze wereldervaring niet zo opvatten, dat hierin de in de absolute openbaring gegeven absolute wonderervaring voor ons te allen tijde te herhalen en te verifiëren zou zijn. Ook hier dient men nadruk te leggen op de „geschichtliche" dimensie van de christelijke geloofservaring.
Reeds werd naar voren gehaald dat in een vroegere wereldervaring het „numinosum" als alles-omvattend een grote rol speelde. De wereld kon vanuit één gezichtshoek worden uitgelegd. Deze gezichtshoek was lange tijd het geloof. In de huidige wereldervaring echter verschijnt de wereld niet meer als een grootheid die te overzien en in het bewustzijn als één geheel en in één theorie te verklaren is. Het is dan echter tevens evident dat de geloofservaring slechts een bepaalde sektor van de wereldervaring omvat. De wereldervaring kan niet meer eenvoudigweg tot een geloofservaring gereduceerd of daarvan afgeleid worden. Dit feit als zodanig is niet iets negatiefs. Zowel het geloof aan de schepping als dat aan de Inkarnatie houden rekening met de eigenstandigheid van de wereld. We wezen er reeds op, dat juist het geloof aan de schepping de wereld als zodanig vrij-geeft. Datzelfde geldt ook van het geloof aan de Inkarnatie. Men moet er zich voor hoeden, de kosmische perspektieven van de paulijnse christologie te verkorten en te menen dat de kosmische Christus a priori de vanuit de wereld gegeven pluraliteit zou hebben overwonnen en dat het geloof vanuit de kosmische werkelijkheid van Christus de wereld van meet af aan „bezet" zou houden. De Inkarnatie is niet een kosmische maar een antropologische realiteit. „Het Woord is *vlees* geworden", d.w.z. *mens* (in de konkrete „condition humaine"). Alleen de mens is, zoals reeds eerder werd betoogd, de plaats waar God de wereld en de geschiedenis als zijn eigen lot heeft aangenomen. Slechts in zover de mens een specifieke verhouding tot de wereld heeft, is deze wereld van belang voor de geschiedenis van heil en openbaring. Daaruit volgt echter, dat waar de mens de wereld in bezit neemt deze wereld niet ipso facto aan God onttrokken is. Integendeel, de heerschappij van God over de wereld en de heeerschappij van de mens lopen streng parallel aan elkaar. Zolang de wereldervaring strikt religieus was en als in één kontinue lijn scheen over te gaan in de geloofservaring, dreigde het specifieke van de geloofservaring toegedekt te worden en te verdwijnen. Voor een juiste kijk op de huidige situatie lijkt het daarom van belang, voor ogen te houden dat de tegenstrijdigheid tussen geloofs- en wereldervaring van het begin af aan niet buiten de geloofservaring ligt. Ook de gelovige als zodanig ervaart, dat hij niet boven zichzelf staat, dat hij zijn subjekt-zijn en zijn ervaringen niet kan overzien en ordenen. Hij kan weliswaar over verschillende dingen steeds meer beschikken;

maar in de veelvoud van het materiaal waarover hij beschikt ontsnapt hem steeds meer en steeds duidelijker zijn eigen beschikkend en berekenend bestaan. Hij weet, dat alles hem steeds meer toebehoort maar dat hij tegelijk steeds minder zichzelf toebehoort (vgl. 1 Kor 3, 22). Hij ervaart zichzelf als binnenwereldlijk steeds machtiger, maar tegelijk als transcendenteel steeds meer aan zichzelf ontnomen en ontsnappend.

Wie *zo* gelooft, kan op een nieuwe wijze ervaren wat het betekent als we „God" zeggen. God is voor hem het mysterie van de eenheid en van de geborgenheid van ons bestaan, waarin ons leven verborgen is en in de richting waarvan wij de meest verschillende en van ons uit niet meer geheel en al te systematiseren ervaringen moeten oriënteren. Het grootste wonder waarom hij vraagt bestaat hierin: dat aan hem — met alle konnotaties van zijn menselijke en christelijke existentie — steeds meer verwerkelijkt wordt dat Christus weldoende rondgaat en zó toont dat God — voor ons — met Hem is (Hand 10, 38) [11]). In dit perspektief kan men Fortmanns puntige verklaring aanhalen :

> „Ook van ons eigen leven (zoals van geheel de schepping) is God niet de aanvulling, maar de vérvulling, de opening van een nieuwe dimensie.
> Maar het zien van God en het ervaren van de Geest als realiteit, veronderstelt wel een zekere kwaliteit van het oog. Het veronderstelt geloof. Nog concreter: het veronderstelt gebed. Sinds Robinson is het gebruikelijk te zeggen: God is weg en daarom kunnen wij niet meer bidden. Maar misschien mag men die stelling ook omdraaien: wij kunnen niet meer bidden en daarom is God weg. Daardoor ontstaat dan een vicieuze cirkel, zoals bij alle noodlottige ontwikkelingen . . .
> Misschien moet men zeggen: de hulp Gods laat zich niet vergelijken met die van mensen. God helpt niet *uit* de nood, maar *in* de nood" [12]).

Een analoge gedachtegang vindt men overigens bij Robinson zelf, onder meer waar hij volgende tekst van Tillich citeert en er een kommentaar aan toevoegt :

---

[11]) Vgl. verder Schoonenberg, *Gods oorzakelijkheid en Christus' voortkomst,* 40. Hier zij tevens gewezen op het „Onze vergoddelijking is onze vermenselijking" van dezelfde auteur, welke uitdrukking als adagium werd genomen door P. Fransen in zijn *De genade — Werkelijkheid en leven,* Antwerpen 1959 en 1965[2].

[12]) *Hoogtijd,* 76 en 78. — Vgl. hierbij hetgeen K. Rahner in een uiteenzetting over „De ervaring van de onbegrijpelijke God" zegt : „Voor zo'n verhouding tot God moet de theologie ook een nieuw begrip en een daarbij passende praktijk van het smeekgebed opstellen ; hetgeen ze nog niet voldoende gedaan heeft. Misschien zou men kunnen zeggen : het concrete dat men zelf moet doen of als onverbiddelijk lot dapper moet aanvaarden, hoeft men niet als zodanig rechtstreeks af te smeken, maar wel aanvaardt men slechts smekend zichzelf als geheel en daarin dan al het concrete, zodat het concrete smeekgebed slechts dan geen lastig-vallen van de goden maar *gebed* tot God is, als het een openstellen van het hart is om de onbegrijpelijkheid van God als liefde te ontvangen het enige waarin men altijd verhoord wordt. Slechts het smeekgebed dat waarlijk vertrouwt op de verhoring, is echt smeek*gebed*". (*Een nieuwe spiritualiteit,* 32-39, hier 38/9; dtse tekst : *Schriften zur Theologie* VII, 19-24, hier 23/4; vgl. id., *Noodzaak en zegen van het gebed,* vnml. 73-88.)

„ 'Voorzienigheid betekent dat er een scheppende en reddende mogelijkheid in elke situatie ligt opgesloten, die door geen enkele gebeurtenis kan worden vernietigd'.
Het onrijpe gebed is het gebed dat hierop niet kan vertrouwen, maar dat zijn toevlucht neemt tot vertrouwen in fysiek of mentaal ingrijpen. Het ware gebed vraagt niet om extra 'dekking', dat in het ergste geval de besturing mag worden overgenomen door hemelse handen. Het ware gebed is een gebed voor de piloot, en door de piloot, dat zijn verantwoordelijkheid mag worden vergroot en niet verkleind door het vertrouwen op de liefde. Zijn leven bestaat om deze te dienen, en zelfs 'het ergste' kan hem er niet van scheiden" [13]).

Een dergelijke tekst plaatse men tegen de achtergrond van hetgeen boven werd uiteengezet. Vanuit een juist zicht op geloof aan de schepping en aan de Inkarnatie valt dan licht op de verschillende aspekten van het smeekgebed zoals dit is ingebed in het geheel van de ontmoeting tussen God, de geheel Andere, de Absoluut-Transcendente, en de eindige partner die de mens is.
Theologisch gezien echter is in het gebed de *lofprijzing* het meest belangrijke aspekt. Dit blijkt reeds uit het feit, dat in het „simul justus et peccator" het gerechtvaardigd-zijn het primaire is :

„Het christelijk gebed wordt geboren uit de nood der onverlostheid en ontbloeit in de rijkdom der verlossing . . .
Zo 'ontdekt' het authentiek christelijk gebed ons de volle werkelijkheid van ons zijn. Het onthult ons de realiteit van ons mens zijn, dat wil zeggen van de waardigheid van het beeld Gods in ons, maar ook de ellende en de nood van onze concrete existentie in de wereld, maar ook de rijkdom, die ons als een handgift werd geschonken in Christus. Het gebed brengt ons tenslotte in een levend contact met God als *onze* hoogste werkelijkheid" (Grossouw) [14]).

Hierbij bedenke men bovendien, dat ook in het meest eenvoudige smeekgebed het aspekt van de erkenning van Gods hoogheid vanzelfsprekend aanwezig is en ook hier dus — zij het op een zeer impliciete wijze — eer gegeven wordt aan Hem. Dit gegeven komt onder meer naar voren in een bekend geworden studie van J. Jansen over „Het smeekgebed in het verlossingswerk" die vóór vier decennia werd gepubliceerd [15]). Dit is des te opvallender omdat deze auteur een zo zware klemtoon legt op de unieke waarde van het vraaggebed [16]). De innerlijke oriëntatie van het smeekgebed op de glorie van God wordt hier overigens nog uitgewerkt in een — wel vrij tijdgebonden maar naar de kern niettemin van een haarfijne feeling getuigende — uiteenzetting over het feit dat *elk* bidden gericht moet zijn op de vervulling van Gods wil [17]).
Men kan hier tevens nog teruggrijpen naar hetgeen in dit onderzoek gezegd

---

[13]) J. Robinson, *De nieuwe Reformatie?*, Amsterdam 1965, 119, met verwijz. naar P. Tillichs *The Shaking of the Foundations*, 106.
[14]) In : *Kultuurleven* 18 (1951) 430/1.
[15]) Brugge 1927. Zie m.n. blz. 107-109 en 109-111.
[16]) *Het smeekgebed in het verlossingswerk*, vnml. 111-117 en 129-134.
[17]) *Het smeekgebed in het verlossingswerk*, vnml. 117-123.

werd over de dubbele betekenis van ἐξομολογεῖσθαι en *confiteri* [18]), een onderscheid dat bijvoorbeeld KIRCHGÄSSNER als volgt heeft uitgedrukt:

> „Confiteri bedeutet ähnlich wie das deutsche Bekennen beides: das Bekennen der göttlichen Heiligkeit und das Bekennen der eigenen Schuld, ist es doch nach aussen, nach vorn und nach innen, rückwärts gewendet. Beides zusammen erst ergibt jene Spannungsweite der Frömmigkeit, die wir nach den Polen Gottesliebe und Gottesfurcht benennen; hier gilt der Vulgattext: 'Ein Abgrund ruft den andern' (Ps 41, 8)" [19]).

Vanzelfsprekend diene men voor ogen te houden, dat de hier genoemde „goddelijke heiligheid" gezien moet worden zoals deze ten opzichte van ons „funktioneert" en dat een belijden van eigen schuld er tegelijk een is omtrent een manifestatie van God in een oordeel. Met name in het benadrukken van de korrelatie tussen „Gottesliebe" en „Gottesfurcht" laat boven-geciteerde schrijver het primaatschap van de lofprijzing uitkomen. Primair is immers, dat de mens God kan liefhebben, waarvan de lofprijzing de meest eminente expressie is.
Deze primauteit van de lofprijzing kan echter nog op andere wijzen nader worden geëxpliciteerd, waarbij dan uiteraard meer uitvoerig moet worden gerefereerd naar hetgeen het historisch onderzoek hieromtrent aan gegevens bood. Ook hier wordt dan het gebed beschouwd in al zijn schakeringen; we maken dus abstraktie van de mate van impliciëtheid of explicitering en sluiten zowel het stamelend gelovig opzeggen van gebedsformules als de hoogste vormen van mystiek in. Bovendien zij hier nog uitdrukkelijk vermeld, dat het volgende allerminst los staat van hetgeen in de vorige onderdelen van dit hoofdstuk werd gezegd over de verschillende implikaties van de ontmoeting tussen God en mens.
— In de *orde van waarden* komt de eer van God altijd op de eerste plaats. Dit sluit niet uit, dat in de *orde der genese* het initiatief van God primair is [20]). Men grijpe hier terug naar de wijze waarop de bijbel het woord δόξα enerzijds gebruikt om de openbaring en mededeling van Gods glorie aan te geven en anderzijds om het respons van de mens te kenschetsen [21]). Hier zij tevens herinnerd aan de patristieke traditie volgens welke „de levende mens Gods glorie" is, welke visie in het authentieke thomisme is overgenomen en uitgewerkt [22]).
Samenvattend kan worden gezegd, dat het heil van de mens en de heerlijkheid van God niet twee naast elkaar staande, aparte doeleinden zijn; het zijn integendeel elkaar aanvullende aspekten van één en dezelfde werkelijkheid. Pas wanneer de pijl van de begenadigde mens terugkeert, m.a.w. wanneer de mens die van God de genade *ontving* bewust uit zichzelf treedt en de dialoog met God aangaat, krijgt deze zijn eigenlijke vervulling en zijn eigenlijk heil; in dit terugkeren naar God — steeds krachtens genade — wordt *Gods glorie* verwerkelijkt.

---

[18]) Zie m.n. in „Meer algemene oriëntatie" (H. Schrift) en in de kanttekeningen over Augustinus, resp. aan het begin van n. 1 en in *Het gebed als lofprijzing* in n. 2 van hfdst. I.
[19]) A. Kirchgässner, *Der Mensch im Gottesdienst,* München 1966, 43.
[20]) Zie in dit onderzoek de desbetreffende passages in de afsluitende beschouwingen van het laatste onderdeel van hfdst. II.
[21]) Zie aant. 48 bij het laatste onderdeel van hfdst. II van dit onderzoek.
[22]) Zie resp. aantt. 49 en 50 bij het laatste onderdeel van hfdst. II van dit onderzoek.

Het boven gestelde kan nog aldus nader worden geëxpliciteerd. Gods heerlijkheid is allereerst God zelf: Hijzelf is zijn eigen glorie (δόξα, „kabood"). Maar ook de geschapen werkelijkheid als zodanig is Gods heerlijkheid; ze is de uitstraling van Gods macht en goedheid. De stomme jubel van de schepping moet echter in het bewuste schepsel, in de mens worden uit-gesproken. Het lijkt belangrijk, deze objektieve vooronderstellingen telkens weer te beschouwen. Men denke bijvoorbeeld aan het „Δόξα ἐν τοῖς οὐρανοῖς — Gloria in excelsis" [23]). In het grieks straalt hier nog als het ware de lichtglans van God door (vgl. Jo 1, 14b in de kontekst van 1, 1-18). In het latijnse woord „gloria" werd dit reeds afgevlakt tot „eer", tot een akt die vanuit het bewustzijn wordt gesteld, en gereduceerd tot een sociale konventie die men op God overdraagt. In het grieks is het zo, dat „glorie" (δόξα) op zichzelf reeds als werkelijkheid bestaat en niet pas door een sociale betrekking behoeft te worden gerealiseerd. „Verheerlijken" betekent dan, dat men de waarheid en werkelijkheid bewust aanneemt, hetgeen dus op het laatste stadium van de verheerlijking duidt. Het bewuste, geestelijke schepsel moet de betekenis van de schepping, dat wat zij in haar diepste wezen is, samenvatten en tot uitdrukking brengen. Vanhieruit kan men zeggen, dat de betekenis van de schepping vervuld wordt in de mens, die juist deze betekenis uit-zegt. Aldus is de mens kroonstuk, doel en middelpunt van de schepping; deze mens bereikt zijn heil, zijn voltooiing, in het bewust eer geven aan God. Deze gegevens uit de scheppingsleer krijgen een specifieke betekenis vanuit het „A Patre per Filium in Spiritu ad Patrem" zoals dit in dit hoofdstuk van verschillende zijden werd belicht. Hier zij echter benadrukt, dat, wanneer de mens de innerlijke struktuur en gerichtheid van de wereld tot expressie brengt, dit betekent, dat het vermogen tot uitdrukkelijke verheerlijking ten opzichte van God het „constitutivum" van de mens is. Een dergelijke affirmatie kan ongetwijfeld (op zijn zachtst gezegd) een zekere reserve oproepen. Toch is zij, naar het me voorkomt, volop te rechtvaardigen. In een ons bekende traditie werd de mens gedefiniëerd als „animal rationale". Maar sinds de negentiende eeuw is sterk de twijfel uitgesproken, of het „humanum" hierin naar zijn hoogste potenties omschreven werd. Het marxisme heeft het begrip „homo faber" ontwikkeld. Hier wordt het specifiek menselijke gezien in de arbeid. Er ontstaat dan een ergologische verklaring van de taal en andere typisch menselijke verschijnselen. Men kan ook spreken van een religie van de arbeid. Omgekeerd echter verliezen vanuit deze visie belangrijke gebieden van het mens-zijn hun zin. De lijdende en de biddende mens bijvoorbeeld lijken geen betekenis te hebben. Men zou ook nog op andere omschrijvingen kunnen ingaan, onder meer op die van „homo ludens" (als tegenhanger van „homo faber"). Het positieve element van deze pogingen is gelegen in het feit dat de problematiek omtrent het „constitutivum" van de mens in een grotere openheid onder ogen wordt gezien. Men kan zich echter afvragen, of de mens niet vóór alles tot zichzelf komt waar hij in staat is zich — op welke wijze dan ook — voor de transcendente God te openen. Moge een wezen verstand, werktuigen enzovoorts gebruiken of niet, het eigenlijk menselijke wordt gemarkeerd door het feit dat een wezen over de horizon van de dingen heen kan zien en de relatie met de Transcendente kan aangaan. Deze betrekking vindt zijn uitdrukking in de verscheidene vormen van zingeving

---

[23]) Vgl. hetgeen in *De hymnische aanroepingen* van hfdst. I van ons onderzoek gezegd wordt in de passus waarbij aant. 9 behoort.

van mens en wereld, die uiteindelijk te vatten zijn onder het motto: „tot lof van de heerlijkheid zijner genade" (Ef 1, 6; vgl. 1, 12a. 14b). Ze kan slechts in geloof benaderd worden en vertoont de struktuur van het gedenken en verwachten. Met dit laatste typeren we de gelovige Godsintimiteit als innerlijk eschatologisch gericht op de „zalige Godsaanschouwing" in het voltooide eschaton. — Aldus valt in dit licht een bijzondere klemtoon op het gegeven dat de lofprijzing Gods in de ontmoeting tussen God en de mens op aarde een *eschatologisch* karakter draagt. Hoe we de cultische uitdrukkingen die in de bijbel voor de eschatologische heerlijkheid worden gebezigd ook beschouwen — het zijn vanzelfsprekend en vooral hier beeldende wendingen —, ze staan er in elk geval om de realiteit aan te duiden van de verheerlijkte mensheid waarin Gods glorie voltooid aanwezig is en als zodanig wordt „uit-gesproken". Juist vanuit de christologische fundering van het mens-zijn als „glorie Gods" zoals dit boven werd beschreven kan men hier volgende beschouwingen naar voren brengen, waarin de voltooide Godsontmoeting oplicht als het eindpunt van een kontinue lijn die begint bij de ene werkelijkheid van de eerste begenadiging van de mens en de lofprijzing Gods waarbinnen het eerstgenoemde aspekt weliswaar primair is in de orde der genese maar het tweede de prioriteit bezit in de orde der waarden [24]).

De weg en het werk van Christus als eschatologische brenger van heil aan de mensen en eredienst aan God is nog niet voltooid, ook niet door diens verrijzenis en verheerlijking. De kerk kan zich niet alleen verheugen over haar tegenwoordige gemeenschap met God door Christus en in de Heilige Geest, maar is nog het volk Gods dat onderweg [25]) is en nog in de „rust" moet binnengaan ((He 4, 8vv); de toekomstige Stad Gods moet nog bereikt worden (He 13, 14). Weliswaar „geniet" de kerk de hemelse gave van God, heeft ze deel aan de Heilige Geest, „proeft" ze het woord van God en de goederen van de komende aeon (He 6, 4v); maar ze bezit toch slechts de begin-gave, het „handgeld" van de Heilige Geest (Ro 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 13v) en ze verwacht nog de volledige openbaring van de heerlijkheid. „Verlossing" in de volle zin van het woord zal pas door de paroesie van de Heer gebracht worden (vgl. Lk 21, 28; Ro 8, 23; Ef 4, 30). Al deze aspekten vinden hun konkrete vorm in de herhaaldelijk terugkerende gedachte dat de kerk met haar hemelse Heer verenigd zal worden. Al behoort ze reeds nu aan Christus toe, de volledige gemeenschap met Hem vindt pas plaats bij de paroesie (vgl. 1 Tes 4, 17; 5, 10).

---

[24]) Voor het nu volgende, vgl., beh. reeds vermelde lit. (bijv. Moltmann en Kuitert), m.n. R. Schnackenburg, *Kerk en parousie*, in : God en wereld IV (Eschatologie in het bewustzijn van Jesus en van de Kerk), Hilversum-Antwerpen 1965, 127-155, vnml. 151vv.; vgl. ook Th. de Kruijff, *De eschatologische verwachting in het Nieuwe Testament*, in : TvL 47 (1963) 234-245; K. Rahner, in : *Schriften zur Theologie* IV (1964[4]), 401-428 (Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen) en 429-440 (Das Leben der Toten); id., ibid. VI, 348-368 (Kirche und Parusie Christi); L. Scheffczyk, *Die Wiederkunft Christi in ihrer Heilsbedeutung für die Menschheit im Kosmos*, in : Weltverständnis im Glauben, 161-183.

[25]) Vgl. in dit perspektief o.m. hetgeen in dit hfdst. van onze studie onder het hoofd *De huidige vraag naar beleefbaarheid en vormgeving*, „'gedenken' en 'verwachten' als thema's van de tegenwoordigheid Gods", werd uiteengezet over de konsekwenties van het *interim*-karakter van Gods tegenwoordigheid.

Door de volmaakte éénwording met deze Heer der glorie zal ze zelf ook in de heerlijkheid worden verheven (vgl. Kol 3,3v) en verkrijgt ze door Hem de volheid van het heil. In dit licht zij een woord van K. Rahner aangehaald:

> „Christliche Anthropologie und christliche Eschatologie sind letzlich Christologie in der Einheit der verschiedenen und doch nur in einem möglichen und greifbaren Phasen des Anfangs, der Gegenwart und des vollendeten Endes" [26]).

De voltooide Godsontmoeting nu wordt in het Nieuwe Testament uitgedrukt door verschillende beelden, niet in het minst door dat van de bruiloft die Christus met zijn messiaanse bruid zal vieren (vgl. o.m. Mt 22; 25; Lk 12,36; 14, 16vv; Ap 19, 7vv).
Het nieuwtestamentische getuigenis kan nog naar verscheidene andere aspekten worden geanalyseerd. Het laatste is echter geen ander dan het *doxologische*. Zoals Christus zelf zijn werk volbrengt tot glorie van zijn Vader, zo is de kerk geroepen om aan God eer te geven, zoals dit met name in de cultische gezangen van het boek der Openbaring zijn expressie vindt [27]). Als sluitstuk van deze beschouwing lijkt het best de door Schnackenburg geformuleerde samenvattende konklusie met betrekking tot het thema „kerk en paroesie" te worden weergegeven:

> „De overwinning van het Lam, het beëindigen van de onheil-brengende heerschappij van machten die vijandig staan tegenover God, het verzamelen van de uitverkorenen, de vereniging van de Kerk met haar hemelse Bruidegom, dit alles betekent uiteindelijk het intreden van de voltooide heerschappij van God, de komst van het kosmische Rijk Gods. En daarom spreekt de Kerk tot iedere tijd, door alle tijden heen tot aan het 'einde' dat de vervulling, de 'voleinding' brengt:
> 'Wij danken u, Heer, God, Albeheerser,
> die zijt en die waart,
> dat Gij uw grote macht gegrepen en uw koningschap aanvaard hebt' (Apok. 11, 17)" [28]).

Ofschoon we niet weten hoe deze werkelijkheid in het voltooide eschaton konkreet beleefd zal worden, kan men toch zeggen dat de mens dan zal opgaan in een liefdevol kennen [29]). In het verloop van ons onderzoek kwam voortdurend onder de aandacht, dat het thema van de lofprijzing in de traditie van het christelijk gebed heel dikwijls „vermomd" wordt in dat van „kennen" en

---

[26]) *Schriften zur Theologie* IV, 416; vgl. Schnackenburg, *Kerk en parousie*, 153, met aant. 49.
[27]) Vgl. hetgeen in hfdst. I van dit onderzoek bij *De hymnische aanroepingen* gezegd werd s.v. „Apokalyps".
[28]) *Kerk en parousie*, 154/5.
[29]) In dit onderzoek wordt afgezien van een beschouwing over en vanuit 1 Kor 13, ofschoon m.n. de verzen 12v op het eerste gezicht hiertoe volop aanleiding zouden kunnen geven. De door Grossouw (in zijn art. *Wat leert het nieuwe testament over de liefde tot God?*) verdedigde opvatting omtrent de aard van de „liefde" in geheel 1 Kor 13 (nl. „naastenliefde") enerzijds en de zin van het „Nú blijven ..." (v. 13) (nl. niet-eschatologisch) anderzijds heeft ons doen afzien van een gebruiken van genoemde Paulustekst in het kader van hetgeen boven naar voren wordt gebracht.

„liefhebben" [30]). Zoals reeds werd betoogd, moet de lofprijzing gezien worden in funktie van dit liefdevol kennen en is zij daarvan de meest eminente akt. Veelbetekenend met betrekking tot een juist appreciëren van de talloze gegevens hieromtrent zoals die in het meer historische gedeelte van deze studie zichtbaar werden, is hetgeen Von Hildebrand aldus uitdrukt :

> „Das Laudare — Lobpreisen — in dem wir in das Sanctus der Engel miteinstimmen, ist noch ein eigenes gegenüber dem Amare — Lieben. Gewiss, es ist ein Ausfluss der anbetenden Liebe, das Amare ist die Seele des Lobes; aber der ausdrückliche Akt des Lobens und Preisens, des Verherrlichens geht noch in einer neuen Weise auf die Herrlichkeit Gottes ein, stellt eine Fortsetzung der anbetenden Liebe dar und eine Ergänzung und Besiegelung derselben. Während die spezifische Verherrlichung Gottes in der anbetenden Liebe mehr implicite enthalten ist, während die anbetende Liebe mehr die letzte und angemessene Antwort auf Gottes unendliche Herrlichkeit und Heiligkeit darstellt, so liegt in den Akten des Preisens, Lobens, Dankens ein ausdrücklicher Vollzug des Verherrlichungsgestus, der eigentliche *personale* Vollzug *desselben* Verherrlichungsgestus, der in den Werten *objektiv* gelegen ist" [31]).

Juist vanuit een dergelijke fenomenologische beschrijving van de specifieke waarde van het lofprijzen naar zijn verschillende aspekten kan in dit verband het volgende gezegd worden. Heiliging en aanbiddend liefhebben gaan gelijk-op en dan bouwt zich op deze beide het specifieke lofprijzen op. Von Hildebrand wijst er hier op, dat Augustinus weliswaar zegt: „Cantare amantis est — Zingen is zaak van de beminnende", maar dat de volgorde in deze zinsopbouw „kein zeitliches Nacheinander dieser Formen der Gottesverherrlichung" aangeeft [32]). Dat een heiliging van de mens onmogelijk is zonder de lofprijzing Gods en dat deze laatste het *telos* is van alles, is dan nog in het bijzonder te belichten vanuit het „kennen" en „liefhebben" van de mens Jesus — steeds in de Heilige Geest — ten opzichte van God en medemensen tot glorie van zijn en onze God-Vader. De dynamiek van het lofprijzen naar de voltooiing van het eschaton aan geheel de mensheid komt ook vanuit deze gezichtshoek gezien naar voren. Zoals immers in de verheerlijking van Christus het „kennen" en „liefhebben" volledig is uitgesproken, zo zal bij de definitieve voltooiing van het mensdom alle „kennen" en „liefhebben" zijn volledig adekwate uitdrukking vinden, en wel in de eeuwige realisering van het „tot lof van de heerlijkheid zijner genade".
— Tenslotte treedt de primauteit van de lofprijzing nog speciaal aan het licht door het feit dat ze zich reeds werkelijk voltrekt op het niveau van wat we niet anders dan de *hemelse liturgie* kunnen noemen. Onze lofprijzing is er wel een

---

[30]) Zie de versch. gegevens van het historische gedeelte, m.n. vanuit de Inleiding in *De mystieke traditie* van hfdst. II van dit onderzoek. — Hier kan o.m. nog verwezen worden naar Cognet, *Introduction à la vie chrétienne* III, 60-77 (L'adoration), vnml. 72-74 (Adorer en aimant, aimer en adorant). Van dit dl., evenals van dl. I en van dl. II (L'ascèse du chrétien), werd ook elders in dit hfdst. gebruik gemaakt.
[31]) *Liturgie und Persönlichkeit*, 16.
[32]) *Liturgie und Persönlichkeit*, 17.

zonder „zien", maar ze is niet minder reëel; ze is niet louter een voorspel op iets of een machteloze poging die dan wel geaccepteerd zou worden.
Ook hier moet men met name teruggrijpen naar de brief aan de Hebreeën en naar de Apokalyps [33]). De daar beschreven eredienst — wat het Boek der Openbaring betreft denke men bijzonder aan de door engelen en heiligen voor Gods troon gebrachte cultus en aan de funktie van het Lam en van de Geest in deze eredienst — is er een waaraan Gods volk op aarde deelheeft. Betreffende de patristiek zij hier vooral verwezen naar hetgeen Tertullianus en Augustinus hebben opgemerkt omtrent het specifieke van het eerste gedeelte van het Onze Vader [34]). Het gegeven van de deelname aan de „hemelse" cultus is weliswaar in de loop der tijden althans in het westen vaak naar de achtergrond geschoven. Maar het trad blijkens dit onderzoek nooit geheel en al terug, en het kwam soms zelfs verrassend naar voren [35]), terwijl met name de konstitutie „Sacrosanctum Concilium" het meermalen uitdrukkelijk vermeldt [36]). De rituele expressie van dit gegeven vinden we vooral in de evokatie van de „hemelse liturgie" aan het slot van de prefatie en het instemmen daarmee van de gemeente in de lofzang Sanctus (met Benedictus) [37]).

Het *primaat van de lofprijzing binnen de onlosmakelijke eenheid van* het christelijk gebed als *lofprijzing en smeking* tegelijk werd in het verloop van dit onderzoek tevens telkens zichtbaar. Hier zij vooral herinnerd aan hetgeen hieromtrent gezegd werd bij de bespreking van de psalmen, de Beraka, de Tefilla en van de anafora en het Gebed des Heren als verchristelijkte vormen van de twee laatstgenoemde gebedsschemata [38]). Het is na dit alles evident, dat hier met betrekking tot de Berakavorm het volgende mag worden gesteld. Dat de lofprijzing in dit gebedspatroon aan het begin en — althans in de verdere ontwikkeling — aan het einde voorkomt, vindt ongetwijfeld zijn reden niet vooral in een esthetisch aanvoelen maar moet dieper worden gezocht. De „zegening" is hier, naar het me voorkomt, als een lijst die het gebed in zijn verscheidene facetten omspant en als een pijl die de richting van alle bidden aanduidt: binnen het komplexe geheel van het gebed tout court is ze wezenlijk „het eerste en het laatste woord", „principium" en doel. Hier zij verder nog gewezen op het feit, dat het herhaaldelijk voorkomen van doxologieën na psalmen en gebeden van welke

---

[33]) Vgl. o.m. H. de Sainte-Marie, *Liturgie de la terre et du ciel*, in : La Maison-Dieu 73 (1er trim. 1963) 106-121. Deze studie gaat uit van Ap 7, 9v en He (p. 106/7) en werkt vooral christocentrisch en met nadruk op het bijzonder karakter der lofprijzing uit, hoe de liturgie ons voorbereidt op en ons verenigt met het „hemelse leven" (resp. p. 108-115 en 115-120).
[34]) Vgl. de bespreking van resp. Tertullianus en Augustinus in *Het Gebed des Heren* in n. 2 van hfdst. I van dit onderzoek.
[35]) Vgl. in dit onderzoek o.m. de kanttekeningen over Maximus Confessor, Gertrud van Helfta, Le Brun en Duguet in resp. *Het Gebed des Heren* in n. 2 van hfdst. I, *De mystieke traditie* en *Eredienst in de vroomheid der zeventiende en achttiende eeuw* in hfdst. II.
[36]) A. 6; 8; 47; 48; 102.
[37]) Over dit laatste, vgl. „Sanctus" in Εὐχαριστία *en* εὐχαριστεῖν *in de oudere traditie van de kerk* in hfdst. I van ons onderzoek.
[38]) Zie in dit onderzoek hfdst. I tot aan *De hymnische aanroepingen* ; vgl. ook hetgeen over de traditie der voorbeden gezegd werd in het laatste onderdeel van genoemd hfdst.

aard ook — men denke in dit verband tevens aan de funktie die, in dit perspektief gezien, de lofprijzingsformules aan het begin respektievelijk aan het slot van brieven of gedeelten daarvan in het Nieuwe Testament vervullen — een van de expressies is van de prioriteit der lofprijzing in het geheel van het gebed. Typerend is ook, dat, als de getijden op boetedagen in mineur zijn, in de romeinse ritus de nieuwtestamentische cantica van lofprijzing — Benedictus in de lauden (steevast voorafgegaan door één lofpsalm die hier sinds Pius X het traditionele drietal Ps 148-150 vervangt) en het Magnificat in de vespers — de hoogtepunten vormen van morgen- en avonddienst. Voor getijden en propria zouden in dit verband nog tal van voorbeelden zijn aan te halen. Het voornaamste specimen hieromtrent is, dat het centrale gebed van elke eucharistieviering — op welke dag ook — onveranderlijk een gebed van lofprijzing is; doch hierop zal later nog worden teruggekomen. Anderzijds worden we er zelfs op de grootste feesten — men denke bijvoorbeeld aan de collecta van Paaszondag — aan herinnerd, dat gebed „in statu viae" het niet zonder smeking kan stellen. We kunnen hier verder volstaan met het herhalen van de konstatering, dat krachtens de struktuur van de officiële cultische en de daarop geënte gebedsvormen de lofprijzing steeds naar voren treedt als centraal gegeven maar dat ze uiteraard altijd verbonden is met het smeekgebed.

Juist in het licht van al deze gegevens dient nog het volgende beklemtoond te worden. „Lofprijzing" — en dit geldt vanzelfsprekend van aanverwante termen — is een van die statige woorden die tegenwoordig een gevoel van onbehagen kunnen oproepen. Een uithollingsproces zoals dit in het aanwenden van dergelijke woorden naar voren kan komen, is hier ongetwijfeld debet aan [39]). Maar ook andere faktoren kunnen hier meespelen [40]). Toch — en wellicht mede juist daarom — lijkt een herwaardering van hetgeen in deze term wordt uitgedrukt van groot belang te zijn. Langs velerlei wegen werd in deze studie aangeduid, in welke richting dit woord hier moet worden verstaan. Zonder nogmaals in te

---

[39]) Men kan hier bijv. denken aan het niets-zeggende gebruik van het woord „Lob" in de duitse taal.

[40]) Men zou hier nog kunnen wijzen op een gevoel dat bij menigeen wellicht opkomt wanneer men een term als: „lofprijzen" hoort gebruiken, nl. dat men met een „irreële", ideële wereld zou worden gekonfronteerd. In dit opzicht kan een passage uit Max Frisch' *Tagebuch 1946-1949*, Frankfurt a.M. 1965², illustratief zijn, waarin deze auteur nl. suggestief naar voren brengt waarom vlg. hem de hedendaagse duitse lyriek i.h. alg. niet ernstig wordt genomen (p. 221-228). Wanneer we termen als: „Gedicht(e)" en „Poesie" zouden vervangen door woorden als: „Gebetsformular(e)" en „Gotteslob", zou een passus als volgende kunnen worden toegepast op bepaalde expressies van cultus: „(es gibt) offensichtlich wenig deutsche Gedichte, die nicht antiquarisch sind — antiquarisch schon in ihrer Metaphorik; sie klingen oft grossartig, dennoch haben sie meistens keine Sprache: keine sprachliche Durchdringung der Welt, die uns umstellt. Die Sense des Bauern, die Mühle am Bach, die Lanze, das Spinnrad, der Löwe, das sind ja nicht die Dinge, die uns umstellen. Das Banale der modernen Welt (jeder Welt) wird nicht durchstossen, nur vermieden und ängstlich umgangen. Ihre Poesie liegt immer *vor* dem Banalen, nicht *hinter* dem Banalen. Keine Überwindung, nur Ausflucht — in eine Welt nämlich, die schon gereimt ist, und was seither in die Welt gekommen ist, was sie zu unsrer Welt macht, bleibt einfach ausserhalb ihrer Metaphorik" (p. 221/2). Door het citeren en toepassen van deze tekst wil hier echter allerminst gesuggereerd worden, dat overgeleverde formulieren en handelingen der traditionele liturgie „irreëel" zouden zijn. Vaak blijken

gaan op filologische kwesties, kunnen we „lofprijzen van God" omschrijven als een uitzeggen van de heerlijkheid en grootheid van God door het noemen van diens konkrete ontfermende liefde ten opzichte van ons mensen, welk *belijden* kan worden gekarakteriseerd als een *dankende lofprijzing*. Al deze facetten worden in elk geval te weinig verdiskonteerd in vertalingen als: „danken", „dankzeggen" en dergelijke. Deze woorden resoneren in moderne talen niet voldoende om uitdrukking te geven aan wat met termen als εὐχαριστεῖν en aanverwante woorden werkelijk wordt bedoeld, namelijk een *prijzen met* — God wordt immers verheerlijkt omwille van diens konkrete „magnalia" — *een nevenaccent van danken* [41]). Vanzelfsprekend moet men zich bij het formuleren van gebeden toeleggen op het ontdekken en verwoorden van het eigentijdse taaleigen en de aktuele gedachten- en gevoelswereld. Juist hier echter lijkt een teruggrijpen naar de kreatieve taal van de bijbel en de door haar geïnspireerde dokumenten van belang te zijn. Pas wanneer men zich daarvan rekenschap geeft blijft men ook trouw aan de inhoudelijke rijkdom die het christelijk gebed dient te karakteriseren. Wat de boven-genoemde dankende lofprijzing betekent in het *geheel* van de menselijke en christelijke existentie, wordt, naar het ons voorkomt, door Bouyer weergegeven in een synthese omtrent de εὐχαριστία in haar meest volkomen vorm :

> „L'eucharistie complète est toujours une confession de Dieu comme créateur et redempteur, par le Christ, et plus particulièrement une glorification de Dieu nous éclairant de sa connaissance, nous vivifiant de sa propre vie, dans le don suprême de son propre Esprit. Elle est en même temps et inséparablement supplication pour que le mystère célébré ait en nous, en l'Église parfaite en tous ses membres, tout son accomplissement. Elle se conclut, sur la représentation à Dieu du mémorial de ce mystère sacré, dans l'invocation qui lui est adressée en conséquence pour qu'il consacre notre union au sacrifice de son Fils et la porte à sa perfection eschatologique, par la vertu de l'Esprit. Ainsi, tous ensemble, uns en l'Unique, nous glorifierons éternellement le Père avec les puissances angéliques. Cette invocation suprême condense en elle-même toutes nos supplications pour la croissance de l'Église corps du Christ et le salut du monde, et couronne la supplication qui les résumait toutes: que le Père agrée, dans le mémorial de son Fils, toutes les prières et tous les sacrifices que son Peuple lui présente, devenus une seule prière, un seul sacrifice, la propre eucharistie du Christ et sa propre Croix" [42]).

Zo gezien is het „prijzend" voor God staan niet alleen een theologisch te bepalen prioriteit van de lofprijzing, maar tevens *de meest eminente akt die een*

---

zogen. nieuwe uitdrukkingsvormen minder „reëel" te zijn dan die welke in de historie hun gehalte hebben bewezen ; men kan hier een vergelijking maken met hetgeen Frisch zegt over de blijvende waarde van Goethe's werken (p. 227/8). Er moet sprake zijn van een *waarachtige* band tussen „wereld" hic et nunc en de expressie daarvan in de meer expliciete eredienst.

[41]) Zie m.n. Εὐχαριστία *en* εὐχαριστεῖν *bij Sint-Paulus* in hfdst. I van dit onderzoek ; vgl. tevens Audet, in : Eph. Lit. 80 (1966) 360 en 366.

[42]) *Eucharistie*, 438.

mens kan stellen. Hier ligt, menen we, de stof voor een slothoofdstuk van een betoog over christelijke antropologie. Er werd reeds op gewezen dat eredienst in algemene zin op een of andere manier zijn expressie moet vinden in een cultus in strikte zin. Al wat de christen doet dient tot eer van God te strekken [43]); maar dit alles — en hier is dan te plaatsen wat medemenselijkheid [44]) en aandacht voor het binnenwereldlijke [45]) wordt genoemd — vindt zijn vanzelfsprekende, ja noodzakelijke afsluiting en menselijk-konkrete uitdrukking tevens, als de christen in zijn expliciete lofprijzing de hoogste daad van Godsverering stelt. Vanzelfsprekend voegt de lofprijzing van de mens niets toe aan de glorie van God. Ze verheerlijkt God als de Gezegende d.i. als Bron van zegening [46]). De cultus is er dan ook voor de mens, opdat deze volgens Gods plan zo rijk mogelijk mens zou zijn.

In het perspektief van de aldus opgevatte lofprijzing Gods moeten we de betekenis van het gebod om altijd te bidden zien, vooral zoals dit door Paulus wordt geïnterpreteerd [47]). Bovendien mag de opperste aktiviteit van de christen in de lofprijzing Gods worden beschouwd als de meest duidelijke daad van het geestelijke Israël als een „koninklijke priesterschap". Een blik hieromtrent in de Schrift geeft het volgende beeld. Het Nieuwe Testament spreekt op enkele plaatsen over priesters van het Oude Verbond (Lk 1, 5; 6, 4; 10, 31; 17, 14; hogepriester: Mt 26, 57. 62v. 65) en tekent het oudtestamentische priesterschap als voorafbeelding van het hemelse priesterschap van Christus (He 5; 7, 14. 20. 23; 8, 4; 9, 6; 10, 11), die de priester is van het Nieuwe Verbond (He 2, 17; 3, 1; 4, 14vv; 5, 6. 10; 6. 20; 7; 8, 1; 9, 11vv; 10, 21). De gehele gemeenschap van gelovigen nu is in en door Jesus Christus een koninklijke priesterschap (1 Pt 2, 5. 9 [48]); Ap 1, 6; 5, 10; 20, 6). Blijkbaar is het priesterschap van de gelovigen een echte „topos" in de nieuwtestamentische verkondiging. De offeridee komt in dit verband uiteraard bijzonder naar voren. Zo heet het in 1 Pt 2, 5b :

> „Draagt als een heilige priesterschap geestelijke offers (πνευματικὰς θυσίας) op, die welgevallig zijn aan God door Jesus Christus".

In een dergelijke tekst treedt zowel het pneumatische (vgl. Ro 12, 1; 15, 16; Fil 2, 17; 4, 18; He 13, 15v) als het christologische karakter (vgl. 1 Pt 1, 2; He 9,

---

[43]) Vgl. bijv. Kol 3, 17. — Hier zij o.m. verwezen naar *S.T.* II-II, q. 81-100, waarin Thomas over *cultus* — in wijdere zin — spreekt als over de akt van de deugd van *religio* (zie de bespreking in hfdst. II van dit onderzoek). Deze uiteenzetting is ten onrechte door „smalle" kommentatoren wel eens zo gehanteerd alsof Thomas geen bijzondere aandacht voor eredienst in engere zin zou hebben gehad (vgl. o.m. aant. 28 bij *De huidige vraag* ... in dit hfdst. van onze studie).

[44]) Zonder deze immers zou de lofprijzing, die naar de kern een uiting van beminnend kennen is, een leugen zijn, het bekende lege geroep van „tempel, tempel" of „Heer, Heer".

[45]) Vgl. in dit hfdst. o.m. aant. 29 en de uiteenzetting waarbij deze behoort in *De huidige vraag* ...

[46]) Zie hetgeen in *De Beraka* van hfdst. I van ons onderzoek gezegd werd over de specifieke betekenis van εὐλογητός tegenover die van εὐλογημένος.

[47]) Vgl. aant. 47 bij Εὐχαριστία *en* εὐχαριστεῖν *bij Sint-Paulus* in hfdst. I van dit onderzoek.

[48]) In 1 Pt 2, 9 citaten uit : Ex 19, 5v; 13, 22 LXX; Mal 3, 17; Jes 43, 20v LXX.

11vv) van de offerhandeling naar voren, die geheel de christelijke existentie omvat. In dit perspektief zij R: 12, 1 aangehaald, waar het heet :

> „Ik vermaan u, broeders, bij de erbarming Gods, uzelf (lett.: uw lichamen) aan te bieden als een levend, heilig, aan God welgevallig offer (θυσίαν). Dit is de geestelijke eredienst (λογικὴν λατρείαν) die u past".

In deze tekst wordt duidelijk het christelijk bezig zijn met medemens en wereld gezien als een eredienst [49]). Op deze „wereldlijke eredienst" blijkt het Nieuwe Testament, gezien ook de teneur van andere boven-aangegeven teksten, evident een sterke klemtoon te leggen (vgl. ook o.m. He 7, 13; Ap 21, 22). Hier zij verder niet meer ingegaan op de wortels en de implikaties van dit nieuwtestamentische „novum" [50]). De vraag zij slechts nogmaals gesteld, of genoemde „wereldlijke eredienst" die uiteindelijk bestaat in geïntensiveerde medemenselijkheid denkbaar en beleefbaar is zonder een uitdrukkelijke lofprijzing aan God. Men kan dan in dit verband nog het volgende naar voren brengen [51]).
Het samenvallen van het profane en het sakrale is in onze aeon nog niet volledig, omdat we nog leven in de *interim*-periode, in de spanning tussen het „reeds" en „nog niet". Men denke hier aan hetgeen aforistisch aldus kan worden uitgedrukt: Gods heil *is* niet de wereld, *wil* echter de wereld. Daarom is er ook een wereldlijk bezig zijn dat men geen eredienst kan noemen. Sekulariteit wordt pas christelijk door het geloof in Christus die alles nieuw máákt. Bovendien is het een feit, dat ook in de eerste eeuwen, waarin men tempels noch altaren kende, de werkelijkheid van de „wereldlijke eredienst" naar haar christelijke dieptedimensie uitdrukkelijk werd gevierd in een kerkelijke liturgie. Men kan hier denken aan een vermaning als deze :

> „Laten wij dus door Hem (Jesus) te allen tijde een offerande van lof aan God opdragen (ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνεσέως διὰ παντὸς τῷ θεῷ), de vrucht van lippen die zijn naam prijzen (ὁμολογούντων)" (He 13, 15).

---

[49]) Hier kan nog i.h. bijz. gewezen worden op E. Käsemanns art. *Gottesdienst im Alltag der Welt (zu Rm 12)*, in : Judentum, Urchristentum, Kirche (Festschrift Joachim Jeremais ; BZNW 26), hrsg. v. W. Eltester, Berlin 1964², 165-171. Het waardevolle van deze studie ligt, lijkt me, in het feit dat en de wijze waarop deze auteur uiteenzet dat Paulus in Ro 12 over de christen in diens binnenwereldlijke gestalte spreekt. Dat Paulus geen cultus in strikte zin zou appreciëren lijkt echter een konklusie die „latius hos" is. Zo wijst Paulus in 1 Kor 10, 14vv de heidense offermaaltijden af met een verwijzing naar christelijke cultushandelingen, m.n. naar de eucharistie (waarover hij ook elders spreekt). Inderdaad handelt hij overigens in Ro 12 (en bijv. 1 Kor 10, 31vv) over eredienst naar zijn sekulair aspekt ; maar hij bedoelt wel degelijk dat de christen in zijn relatie tot mens en wereld werkzaam is krachtens het πνεῦμα.

[50]) Vgl. hetgeen in *De Godsontmoeting in de christelijke cultus* van dit hfdst. van onze studie werd uiteengezet over Godsontmoeting in het N.T. en over Godsontmoeting en ontmoeting van de mensen onderling : Schillebeeckx, *Wereldlijke eredienst en kerkelijke liturgie*, 291-294; vgl. hierbij ook J. Lescrauwaet, *Liturgie en hedendaags levensbesef*, in : Geloof bij kenterend getij, 277-300, passim.

[51]) Voor hetgeen volgt, zie m.n. Schillebeeckx, *Wereldlijke eredienst en kerkelijke liturgie*, 294-299 en 300-302.

O. Kuss geeft hierbij als kommentaar:

> „Der Autor mahnt zum Dank, zu einem Lobopfer (vgl. Ps 50(49), 14.23), das nicht mehr wie in der alten Ordnung (Lev 7, 11-5) aus materiellen Gaben bestehen soll, sondern in der 'Frucht der Lippen' (Os 14, 3 LXX), im Gottespreis, der das Leben der Glaubenden erfüllt und in der Gemeindeversammlung zu geschlossenem Ausdruck kommt" [52]).

Hiermee zijn de verschillende elementen die in geciteerd vers vervat liggen opgenoemd. Men kan er onmiddellijk de affirmatie van Schillebeeckx op laten aansluiten:

> „Zodra men ... zich ervan bewust is dat de mede-beleefde gemeenschap met God zijn dienst aan wereld en mensdom tot eredienst en Gods-cultus maakt, ... moet men recht doen aan de volheid van déze realiteit — welke juist een geschenk is, een gave — en deze ook uitspreken in lofprijzing en dankzegging. Wie in de dagelijkse gang van het leven werkelijk liefheeft en liefde mag ontvangen, vraagt erom, zichzelf bij tijden uit te spreken in een geste die geen andere betekenis heeft dan juist liefdeblijk, lofprijzing en erkentelijkheid te zijn" [53]).

Aldus zijn we teruggekeerd naar de antropologische basis van de noodzaak der expliciete lofprijzing. Negatief uitgedrukt kan deze innerlijke eis aldus worden geformuleerd: wat niet of nooit „ter sprake" wordt gebracht is identiek met irrelevant. Positief wil ze zeggen: het lofprijzend uitzeggen — men denke hier aan het bijbelse „belijden", dat juist in boven-aangehaalde tekst uit He voorkomt — van Gods grootheid en ontferming behoort wezenlijk tot en is zelfs de meest eminente akt van onze Godsliefde die in de gestalte van mensenliefde tot realiteit komt. Evenals in andere theologische beschouwingen, bestaat het gevaar dat reflexies over het „koninklijk priesterdom" in abstrakties blijven steken. Een bezinning op de gegevens van de bijbel daarentegen laat het oplichten in zijn konkrete uitingen: *al* wat de christen doet is een offer van lof aan God; en dit alles konvergeert dan weer in de eredienst in *engere* zin.
Zoals bekend, was het algemene priesterschap voor Luther een hoofdthema. In het katholieke denken ging de reaktie tegen de reformatie, die tegelijk met het benadrukken van het priesterschap van alle gelovigen het ambtelijke priesterschap ontkende, in meerdere gevallen zo ver dat dit het algemene priesterschap afwees. In elk geval bleef het daar lange tijd op de achtergrond, ofschoon bijvoorbeeld een theoloog als Robertus Bellarminus uiteenzettingen over dit thema heeft [54]). Een afgeronde doktrien over dit bijbels-theologische onderwerp bestaat eigenlijk nog nauwelijks. De meest zonderlinge misgroei is wel ontstaan toen men van het, priesterschap der leken" begon te spreken (alsof presbyters niet evenzeer „priester" in deze zin zouden zijn). Een grondfout ligt hierin, dat

---

[52]) *Der Brief an die Hebräer*, 220/1. — Voor een fenomenologische uiteenzetting over het offer zij in dit perspektief o.m. verwezen naar v. d. Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 393-406.
[53]) *Wereldlijke eredienst en kerkelijke liturgie*, 295/6.
[54]) Zie m.n. Rob. Bellarm., *De Missa* II, c. 8.

men trachtte uit te gaan van een vergelijking tussen algemeen priesterschap en wat we — bij gebrek aan beter — ministerieel priesterschap kunnen noemen en dan het eerstvermelde „sacerdotium" (min of meer) beschouwde als slechts in analoge zin bedoeld [55]). Eeuwenlang heeft men in vertalingen van katholieke zijde — vanuit de toen begrijpelijke vrees voor reformatorische opvattingen — voor beide groepen de woorden „priesters" en „priesterschap" gebruikt. Te onzent heeft het eerst de St.-Willibrordvertaling daarmee gebroken. Geheel steunend op de grondtekst, wendt ze de termen „priester" en „priesterschap" aan waar het grieks de woorden ἱερεύς, ἀρχιερεύς en ἱεράτευμα bezigt (de joodse priesters en hogepriesters volgens het spraakgebruik van de Septuagint; Christus de Hogepriester, het priesterlijk volk), terwijl ze uitsluitend „presbyters" e.d. gebruikt waar sprake is van het ministerieel priesterschap.
Een herwaardering van het algemeen priesterschap is onder meer te konstateren in de liturgische dokumenten „Mediator Dei et hominum" (84-103) en vooral „Sacrosanctum Concilium" (m.n. a.14, al. 1; a. 48). Dit is tevens het geval in de dogmatische konstitutie over de kerk („Lumen gentium"), het dekreet over de missie-aktiviteit van de kerk („Ad gentes divinitus"), de pastorale konstitutie over de kerk in de wereld van deze tijd („Gaudium et spes") en het dekreet over ambt en leven van de priester („Presbyterorum ordinis"). Een nadere bespreking der verschillende teksten valt buiten het bestek van ons onderzoek. Hier zij slechts opgemerkt dat het tweede vatikaans koncilie niet van „algemeen" maar van „gemeenschappelijk" priesterschap spreekt. Ongetwijfeld wordt hierin uitgedrukt, dat dit „sacerdotium commune" een wezenskenmerk is van *geheel* het volk Gods en van *iedere* gedoopte zonder uitzondering; het ministeriële priesterschap is weliswaar een „bijzonder" priesterschap, maar het behoort tevens tot het „gemeenschappelijk" priesterschap dat aan *allen* gegeven is en blijft. Vanuit deze optiek krijgt in verband met ons onderzoek de betekenis van het „qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis" — het „pro quibus tibi offerimus vel" is een toevoeging die uit het begin van de elfde eeuw stamt —, van het „oblationem ... cunctae familiae tuae", van het „plebs tua sancta" en van andere wendingen in de romeinse Canon Missae opnieuw reliëf. Alle gelovigen zijn „priester" door deelname aan Christus' priester-zijn in de kracht van de Heilige Geest [56]). De konkrete issue voor de funktie van het algemeen priesterschap is blijkbaar gelegen in het „munus" van de lofprijzing, die — met alle konnotaties die we eraan hebben gegeven — het kulminatiepunt is van de eredienst in strikte zin welke op zijn beurt „culmen" en „fons" [57]) is van het gelovige christelijke doen. In de Nieuwe Wet is er maar één offer, namelijk het door Christus en in de Heilige Geest aan God gebrachte „sacrificium laudis". Dit heeft op eminente wijze plaats, wanneer de christen ten opzichte van God uitzegt hoe groot Hij is en hoeveel dankbaarheid hij Hem verschuldigd is. Dit offer van dankende lofprijzing — waartoe wezenlijk de aanname door God behoort [58]) — is als precisering van het „altijd bidden" de duidelijkste en hoog-

---

[55]) Hieraan is, naar het me voorkomt, ook mgr. E. de Smedt niet geheel ontkomen in zijn *Het priesterschap van de gelovigen,* Tielt-Den Haag 1962.
[56]) Men denke hier o.m. aan de betekenis der zalvingen in de doopliturgie.
[57]) *Konst. 1963,* a. 10, al. 1.
[58]) Vgl. hetgeen in *De Godsontmoeting in de christelijke cultus* van dit hfdst. van ons

ste funktie van het algemeen priesterschap. Het offer wordt natuurlijk niet enkel getypeerd door de lofprijzing — het is immers ook de expressie van het christelijk bestaan in zijn behoefte aan verlossing en vergeving —, maar ze is er wel de hoogste uitdrukking van.

De konkretisering van de boven-geschetste lofprijzing heeft dus plaats in het gehele doen van de kerk. Ze vindt haar verdichte uitdrukking echter in de meest verfijnde expressie zoals die geschiedt in de eredienst in strikte zin, *met name in de sakramenten*. Een duidelijk zicht hierop is in het verleden weliswaar bemoeilijkt door een zekere kortsluiting in de leer over de sakramenten. In vroegere katechismussen werd bijvoorbeeld wel gesproken over de effekten van het doopsel; maar men mist er de konkrete uiting van het kind Gods-zijn, van het geheiligd-zijn waardoor de mens in staat is om God werkelijk zo te prijzen dat het resoneert voor zijn „troon". Wat onze tijd betreft kan men spreken van een hernieuwde aandacht voor de unieke waarde van de sakramenten; anderzijds moet men zeggen :

> „unser Jahrhundert der liturgischen Bewegung und der Erneuerung sakramentaler Theologie erlebt zugleich eine Krise des Sakramentalen, eine Fremdheit gegenüber der Realität des Sakraments, wie sie im Inneren des Christentums in dieser Härte und Zuspitzung bisher kaum bestanden haben dürfte" (J. Ratzinger) [59]).

De faktoren die respektievelijk tot het een en het ander verschijnsel aanleiding waren en nog zijn verder in het midden latend, kunnen we de konkretisering van de lofprijzing in de viering der sakramenten aldus kort en bondig nader preciseren. Hierbij zij dan tevens opgemerkt, dat het aspekt van het smeekgebed uiteraard in de viering van alle sakramenten een plaats inneemt maar hier slechts in de meer ampele bespreking van de eucharistie expliciete aandacht krijgt.
In het sakrament van het *doopsel* en in dat van het *vormsel* wordt de mens in de juiste houding geplaatst om aan God hulde te kunnen brengen, en wel de hoogste ere-dienst [60]).
In het *sakrament van boetvaardigheid* wordt de mens hersteld in de staat van gedoopte in de volle zin van het woord. Hij wordt immers weer volledig toegelaten tot de gemeenschap, en daarmee tot haar hoogste taak, de cultus, waarvan de lofprijzing het meest belangrijke element is [61]).
Het sakrament van de *wijdingen* is erop gericht, God-waardige funktionarissen aan te stellen voor het funktioneren van de kerk, ook en met name in de cultus.

---

onderzoek werd benadrukt bij „offer", „commercium" en dergelijke uitdrukkingen voor Godsontmoeting.

[59]) *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen 1966, 3; vgl. p. 3-7.

[60]) Voor wat het doopsel betreft, vgl. in dit onderzoek o.m. „ps.-Clementina" in n. 2 van hfdst. I.

[61]) Dit element komt voortdurend naar voren in recente publikaties als : *Gedachten over ... de prediking van het sacrament van boetvaardigheid*, aangeboden door de pastorale adviesraad te Amsterdam, Hilversum (G & S) 1964; F. Heggen, *Boeteviering en private biecht*, Roermond 1965[2].

In de romeinse wijdingsformulieren tot aan de apostolische konstitutie „Pontificalis Romani" van 18 juni 1968 had het cultische zelfs een te exklusief accent. Ook de vernieuwde riten echter laten de prioriteit van de lofprijzing tot gelding komen [61a]).

Het *huwelijk* als gemeenschap tussen twee christenen mag gezien worden als een cel van de kerk, die in haar eigenheid gericht is op de cultus. In deze zin moeten we ook de antifoon interpreteren zoals die in het traditionele romeinse formulier funktioneert in de intredezang van de Mis voor bruid en bruidegom :

> „De God van Israël moge u verenigen en Hij die barmhartigheid heeft bewezen aan twee jonge mensen, zij met u; geef dan nu, Heer, dat zij U nog meer mogen prijzen" [62]).

Het hier gebruikte „prijzen" als vertaling van het latijnse „benedicere" moeten we ook hier ongetwijfeld verstaan in zijn volledige bijbelse resonantie.

Ook het *sakrament van de zieken* moet gezien worden in het perspektief van de lofprijzing. Het is de laatste sakramentele voorbereiding van de christen tot de deelname aan de „hemelse liturgie".

Tenslotte moet naar voren worden gebracht dat de *eucharistie* de lofprijzing bij uitstek is. In hoever dit thema in de bewegelijke traditie van de kerk heeft gefunktioneerd, werd reeds breedvoerig uiteengezet [63]). Hier zij alleen nog het volgende betoogd. Wanneer we Christus' offer — dit wordt dan vanzelfsprekend ook beschouwd als door de Vader aangenomen — bezien zoals het eens werd voltrokken en vooral in de eucharistie tegenwoordig wordt gesteld, moeten we zeggen dat dit in de eerste plaats een daad van lofprijzing is die de kerk — en daarmee ook ieder die daartoe behoort — tot de zijne mag maken. De bipolaire staat van de mens als „simul justus et peccator" echter impliceert, dat dit offer er tevens een is van smeking en verzoening; dit gegeven mag niet verdoezeld of naar de achtergrond geschoven worden. Als we echter zoeken naar dé rituele uitdrukking van het „sacrificium", dan blijkt deze primair te bestaan in die van het „sacrificium laudis" zoals we deze vinden in (de rituele „setting" van) „de grote lofprijzing" die namens en in de gemeenschap wordt uitgesproken door de daartoe bevoegde bedienaar. Dit gebed is de εὐχαριστία of ἀναφορά, de *dankende lofprijzing* die wezenlijk een *offer* is [64]), of nog meer adekwaat uitgedrukt: een *offer*, waarvan het *telos* de *dankende lofprijzing* is. In deze kontekst vooral diene men de uit de analyse der verchristelijkte Beraka

---

[61a]) Genoemde konstitutie kwam uit, toen dit onderzoek ter perse ging. Lat. tekst in *Oss. Rom.* van 19 juni 1968; vgl. hierbij o.m. A.-M. Roguet, *Les nouveaux rituels d'ordination*, in : La Maison-Dieu 94 (2e trim. 1968) 179-189.

[62]) „Deus Israel coniungat vos : et ipse sit vobiscum, qui misertus est duobus unicis ; et nunc, Domine, fac eos plenius *benedicere* te". Ned. vert.: G & S 0206-511166 (Hilversum 1965).

[63]) Zie in dit onderzoek m.n. hetgeen gezegd werd over : de verchristelijkte Beraka ; εὐχαριστία en εὐχαριστεῖν, resp. bij Paulus en in de oudere traditie van de kerk ; Alleluja in de eucharistie ; Reformatie en contra-reformatie ; Bona ; Le Brun ; Duguet ; neo-gallikaanse liturgieën ; van Cochem ; twee kleine werkjes uit XVIIIe e.; barok ; romantiek — einde XIXe e.; Beauduin ; kerkelijke dokumenten.

[64]) Zie in hf lst. I van dit onderzoek : Εὐχαριστία *en* εὐχαριστεῖν *in de oudere traditie van de kerk*, s.v. „sacrificium laudis". Hier zij i.h. bijz. nog verwezen naar B. Spencer, *Sacrifice of Thanksgiving*, New York 1965.

verkregen gegevens en alle besproken karakteristieken van het christelijk gebed te plaatsen [65]).

Hierbij menen we nog het volgende te moeten opmerken. In de viering van de eucharistie worden de gaven van brood en wijn geheiligd om gegeten en gedronken te worden. Er is geen ruimte voor een onderscheid tussen offerviering en maaltijd als tussen twee afzonderlijke gedeelten in de viering der eucharistie. In de *ene* viering van het gastmaal dat wezenlijk een offer is staan we voor God als „de levende mens" die „Gods glorie" is (IRENEUS); in deze ene viering gedenken we de Heer (1 Kor 11, 24b. 25b) en verkondigen we zijn dood met het oog op zijn wederkomst (11, 26). Vandaar dat ook het deelhebben aan de gekonsakreerde gaven een daad van liefdevolle lofprijzing is. Dit gegeven, dat in oosterse liturgische formulieren gewoonlijk uitvoeriger wordt uitgedrukt dan in de romeinse liturgische traditie, is van groot belang voor een juist zicht op en een daaraan beantwoordende beleving en expressie van de εὐχαριστία bij uitstek.

In dit perspektief zij een passage van EVDOKIMOV aangehaald :

> „La liturgie (d.i. de viering van de eucharistie) *mémorise* 'l'Agneau immolé avant le commencement du monde' et s'unit aux eucharisties — louanges des puissances angéliques chantant le *Trisagion*. L'Église suit son seul Grand-Pêtre, le Christ qui pénètre derrière le voile, dans le Sanctuaire céleste (He 9, 12). La liturgie *terrestre* 'collecte', 'recueille' la Divine liturgie *céleste* et le Royaume vient vers nous dans une immense Pentecôte liturgique" [66]).

Waarbij dan onmiddellijk moet worden gezegd, dat ook deze lofprijzing wezenlijk getekend wordt door het *smeken om voltooiing* :

> „Ja, kom, Heer Jesus!" (Ap 22, 20b).

Immers,

> „Dan zal God in alles worden verheerlijkt door Jesus Christus, aan wie de heerlijkheid is en de macht in de eeuwen der eeuwen. Amen" (1 Pt 4, 6).

* *
*

De konklusie van deze studie kan tenslotte — beter dan in welke eigen formulering dan ook — worden samengevat in die van „de grote lofprijzing" volgens het romeins missaal :

„Door Hem
en met Hem en in Hem
is aan U, God, almachtige Vader,
in de eenheid van de Heilige Geest,
alle eer en glorie
door alle eeuwen der eeuwen
Amen".

---

[65]) Hier zij i.h. bijz. verwezen naar het citaat van Bouyer waaraan voetnoot 42 korrespondeert.

[66]) *La prière de l'Église d'Orient*, 19.

GERAADPLEEGDE WERKEN

Vanwege de verscheidenheid der terreinen waarop de gebruikte BRONNEN EN LITERATUUR betrekking hebben, werden deze bij de verschillende onderdelen van deze studie aangegeven en wordt hier afgezien van een aparte lijst waarin al deze werken nog eens zouden zijn opgenomen.

Hier volgen slechts de KERKELIJKE DOKUMENTEN die in het bijzonder in het laatste gedeelte van het tweede hoofdstuk ter sprake komen, in chronologische volgorde en met aangifte van de geraadpleegde uitgaven.

Behalve de hierna te vermelden edities, werden benut :

Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia. Collegit notisque ornavit A. Bugnini, Roma 1953 et 1959; I : 1903-1953; II : 1953-1959. (Afgekort : B I en B II; arabische cijfers geven de blz. aan.)

La Liturgie (Les enseignements pontificaux 203). Présentation et tables par les moines de Solesmes, Tournai 1961, p. 171vv.

Dokumenten, gerangschikt volgens de pontifikaten tijdens welke ze verschenen, met opgave van niet boven-aangegeven uitgaven :

1. PIUS X (1903-'14):

— *Tra le sollecetudini* (Motu Proprio, over de kerkmuziek, 22 nov. 1903): SRC, n. 4121 (oorspronkelijke it. tekst en „authentieke" lat. tekst); ASS 36 (1903-'04) 329-339 (bewerk. v.d. it. tekst) en 387-395 (niet-authent. lat. vert.); EL 18 (1904) 129-149 (it. tekst met „authent." lat. vert.). Uitgave v.d. tekst vlg. ASS 36 (1903-'04) 329-339, met ned. vert. : ED : G&S 0148-411258, p. 11-29.

— *Sacra Tridentina Synodus* (Dekr. v.d. „S.C. Concilii", over de veelvuldige en dagelijkse kommunie, 22 dec. 1905): ASS 38 (1905) 400-460.

— *Dekr. v.d. SRC* m.b.t. de slavische taal i.d. liturgie, 18 dec. 1906 : SRC, n. 4196.

— *Quam singulari* (Dekr. v.d. „S.C. de disciplina Sacramentorum", m.b.t. de leeftijd voor de eerste kommunie, 8 aug. 1910): AAS 2 (1910) 577-583.

— *Divino afflatu* (Apost. Konstitutie, over de nieuwe ordening v.h. psalterium i.h. romeins brevier, 1 nov. 1911): AAS 3 (1911) 633-638.

— *Abhinc duos annos* (Motu Proprio, over het gedeeltelijk nieuw ordenen v.h. romeins brevier): AAS 5 (1913) 449-451.

2. BENEDICTUS XV (1914-'22):

— *Brief v. kard. P. Gasparri* aan A. Marcet, abt v. Montserrat, b.g.v. liturg. kongres, 15 mrt 1915 : Segretaria di S. S., n. 4820.

— *Sedis huius* (Apost. Konst., ter goedkeuring v.d. nieuwe „editio typica" v.h. Brevarium Bracarense, 14 mei 1919): AAS 12 (1920) 317-322.

— *Brief aan Marietti,* b.g.v. de uitgave van een door E. Battisti verzorgd klein romeins missaal i.h. lat. en it.: QLP 7 (1922) 3/4 (lat. en fr.); Riv. Lit. 8 (1921) 306/7 (it.).

3. PIUS XI (1922-'39):

— *Dekr. v.d. SRC* m.b.t. het dialogeren i.d. Mis, 4 aug. 1922 : AAS 14 (1922) 505; SRC, n. 4375.

— *Dekr. v.d. SRC* m.b.t. de vorm v. paramenten, 9 dec. 1925 : AAS 18 (1926) 58/9; SRC, n. 4398.
— *Quas primas* (Encykl., over de gemeenschappelijke toewijding a.h. Hart van Jesus, 8 mei 1928): AAS 20 (1928) 165-178.
— *Divini cultus* (Apost. Konst., over het bevorderen v.d. liturgie en v.d. kerkmuziek, 20 dec. 1928): AAS 21 (1929) 33-41. — ED : G&S 0148-411258, p. 30-51.
— *Brief v. kard. E. Pacelli* aan kard. D. Minoretti, aartsbisschop v. Genua, b.g.v. het eerste it. kongres over liturgie, 7 nov. 1934 : Riv. Lit. 21 (1934) 354/5; EL 49 (1935) 56/7.
— *Quam sollicita* (Motu Proprio, over de „Commissio pro Russia" en over het uitgeven v. liturgische boeken v.d. slavische ritus, 21 dec. 1934): AAS 27 (1935) 65-67.
— *Verslag* over een privé-audiëntie van B. Capelle bij Pius XI, 12 dec. 1935 : QLP 21 (1936) 4.
— *Sancta Dei Ecclesia* (Motu Proprio, m.b.t. de jurisdiktie v.d. „S.C. pro Ecclesia Orientali", 25 mrt 1938): AAS 30 (1938) 154-159.

4. Pius XII (1939-'58):

— *Instruktie* v.d. „S.C. Concilii" (14 juli 1941) m.b.t. het aansporen der gelovigen om vaak en goed de eucharistie te vieren : AAS 33 (1941) 389-391; CD, n. 149-151.
— *Toespraak* tot de pastoors en de vastenpredikers te Rome, over de aard en de kracht v.h. gebed, 13 mrt 1943 : AAS 35 (1943) 105-116. — ED : G&S 0193-190552, p. 10-31.
— *Mystici Corporis* (Encykl., over het mystieke Lich. v. Christus en over de vereniging die wij daarin bezitten met Christus, 29 juni 1943): AAS 35 (1943) 193-248. — ED : G&S 0164-141160, vierde (aanzienlijk gewijzigde) druk (1961).
— *Divino afflante Spiritu* (Encykl., over de meest geschikte middelen ter bevordering v.d. studie der heilige Schrift, 30 sept. 1943): AAS 35 (1943) 297-325. — ED : G&S 0166-631057, tweede (verbeterde) druk (1955), p. 13-58.
— *Brief* v.h. Staatssekretariaat a. kard. A. Bertram, aartsbisschop v. Breslau, 24 dec. 1943 : Segretaria di Stato di Sua Santità, n. 7422-7443.
— *Circulaire* v.d. „S.C. de Seminariis et studiorum Universitatibus" a.d. leiders en a.d. professoren v. seminaries, 2 febr. 1945 : Il Mon. eccles. 71 (1946) 157-163.
— *Toespraak* tot de pastoors en de vastenpredikers te Rome, over de sakramenten, 18 febr. 1945 : AAS 37 (1945) 33-43. — ED : G&S 0751-821154, p. 29-49.
— *In cotidianis precibus* (Motu Proprio, over het gebruik v.d. nieuwe psalmvert. i.h. romeins brevier, 25 mrt 1945): AAS 37 (1945) 65-67; CD, n. 102-105. — ED : G&S 0166-631057, tweede (verbeterde) druk (1955), p. 59-64.
— *Homilie* tijdens de eucharistieviering i.d. basiliek v. St.-Paulus, bij het 14e eeuwfeest v.h. overlijden v. St.-Benedictus, 18 sept. 1947: AAS 39 (1947) 452-456.
— *Mediator Dei et hominum* (Encykl., over de heilige Liturgie, 20 nov. 1947): AAS 39 (1957) 521-600. — ED : G&S 0156-140961, vijfde (verbeterde) druk (1961).
— *Dekr. v.d. SRC*, ter goedkeuring v. nieuw rituale voor Frankrijk, 28 nov. 1947: SRC, N.P. 16/946.
— *Brief* v.h. Staatssekretariaat a. kard. A. Piazzi, voorzitter v.d. bisschoppelijke kommissie voor de it. Kath. Aktie, b.g.v. te houden 10 dagen voor it.klerus, 10 juli 1948 : EL 62 (1948) 407/8.
— *Brief* v.h. „S. Officium" aan A. Rohracher, aartsbisschop v. Salzburg, i.v.m. het juist interpreteren v. „Mediator Dei et hominum", 25 nov. 1948 : Suprema Sacra Congr. S. Officii, n. 142/48; Kath. Archief 6 (1951) 311.
— *Toespraak* tot de pastoors en de vastenpredikers te Rome, over de Mis voor mannen, 23 mrt 1949 : AAS 46 (1949) 182-187. — ED : G&S 0757-730256, p. 35-46.
— *Brief van L. Kirkels*, apost. internuntius in India, a.d. bisschoppen v. India, b.g.v. de uitgave v. rituale voor de indisch sprekende diocesen, 8 juli 1949 : Rituale parvum ad usum dioecesium Indicae linguae, Indore 1950, p. V-VII; EL 67 (1953) 154-156 (uit het eng. vertaalde it. tekst).

— *Brief* v.d. „S.C. de Sem. et stud. Universit." a.d. „Ordinarii locorum", over het bevorderen v.d. studie der kerkmuziek i.d. seminaries, 15 aug. 1949 : AAS 41 (1949) 618/9.
— *Dekr. v.d. SRC* (21 mrt 1950), ter goedkeuring v. nieuw rituale voor de duitse bisdommen : Collectio Rituum ad instar Appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germania dioecesibus, Ratisbonae 1950², p. V.
— *Menti nostrae* (Adhortatio, over het bevorderen v.d. heiligheid der priesters, 23 sept. 1950): AAS 42 (1950) 657-704. — ED : G&S 0190-150252.
— *Munificentissimus Deus* (Apost. Konst., over Maria's tenhemelopneming, 1 nov. 1950): AAS 42 (1950) 753-773. — ED : G&S 0185-51151.
— *Dekreten v.d. SRC* m.b.t. herinvoering v.d. paaswake, 9 febr. 1951 en 11 jan. 1952 : AAS 43 (1951) 128/9; 44 (1952) 48/9.
— *Instruktie* v.h. „S. Officium" a.d. „Ordinarii locorum", over de kerkelijke kunst, 30 juni 1952 : AAS 44 (1952) 542-546.
— *Brief* v.h. Staatssekretariaat a. Th. Stallaert (Roermond), auteur v.h. „Klein Brevier", 15 nov. 1952 : Segretaria di Stato di Sua Santità, n. 271559.
— *Christus Dominus* (Apost. Konst., over het eucharist. vasten, 6 jan. 1953): AAS 45 (1953) 15-24; *Constitutio Apostolica Christus Dominus* (Instr. v.h. „S. Officium" bij „Christus Dominus", eodem dato): ibid., 47-51. — ED : G&S 0760-810555, p. 14-29 en 30-45.
— *Brief* v.h. Staatssekretariaat a.d. „Canadese Sociale Week", 14 aug. 1953 : B II, 1.
— *Brief* v.h. Staatssekretariaat a. C. Rossi, voorzitter v.h. Centrum v.d. it. liturg. Aktie, 30 juni 1953 : Liturgia (Bolletino del C.A.L.) 6 sett. 1953, p. 1.
— *Brief* v.h. Staatssekretariaat a. kard. J. Pizzardo, prefekt v.d. „S.C. de Sem. et stud. Universit.", b.g.v. het feit dat vóór 50 jaar „Tra le sollecitudini" werd uitgevaardigd, 22 nov.1953 : Osservatore Romano, 23-24 nov. 1953; EL 68 (1954) 58-60.
— *Toespraak* tot de kardinalen en de bisschoppen, 2 nov. 1954 : AAS 45 (1954) 667-670. — ED : G&S 0765-371255, p. 10-33.
— *Dekr. en Instr. v.d. SRC,* over de hernieuwing v.d. Goede Week-liturgie : AAS 47 (1955) 838-847.
— *Musicae Sacrae disciplina* (Encykl., over de kerkmuziek, 25 dec. 1955): AAS 48 (1956) 5-25. — ED : G&S 0767-210356.
— *Toespraak* tot het internat. pastoraalliturg. kongres van Assisi, 22 sept. 1956 : AAS 48 (1956) 711-725. — ED : G&S 0790-470758, p. 77-103.
— *Dekr. v.d. SRC* m.b.t. de Goede Week, 1 febr. 1957: AAS 49 (1957) 91-95.
— *Sacram Communionem* (Motu Proprio, waardoor de indulten v. „Christus Dominus" worden uitgebreid, 19 mrt 1957): AAS 49 (1957) 177/8.
— *Dekr. v.d. SRC,* over het tabernakel, 1 juni 1957: AAS 49 (1957) 425/6.
— *Verklaring v.d. SRC,* over de vorm v. paramenten, 20 aug. 1957: AAS 49 (1957) 762.
— *Toespraak* tot de deelnemers v.h. kongres te Rome over lekenapostolaat, 5 okt. 1957: AAS 49 (1957) 925.
— *Instr. v.d. SRC,* over de kerkmuziek en de liturgie, in aansluiting op de encyklieken „Musicae Sacrae disciplina" en „Mediator Dei et hominum", 3 sept. 1958 : AAS 50 (1958) 630-663.

5. Johannes XXIII (1958-'63):
— *Homilie* i.d. basiliek v. St.-Jan v. Lateranen, 23 nov. 1958 : AAS 50 (1958) 916-919. — ED : G&S 0729-190460, p. 45-58.

6. Paulus VI (1963-...):
We noemen hier slechts de *Constitutio de Sacra Liturgia,* 4 dec. 1963 : AAS 56 (1964) 97-134. — Uitgaven lat. tekst met ned. vert.: J. Kahmann-M. Mulders, in : ED (G&S 0707-370364), Hilversum 1964; monniken v. abdij St.-Benedictus te Vaals, in : TvL 48 (1964) 1-75 (= n. 1). — Ned. vert.: H. J. H. M. Fortmann, in : Kath. Archief 19 (1964) 499-556; overgenomen door H. Schmidt, *Constitutie over de Heilige Liturgie.* Tekst, Genese, Kommentaar, Documentatie, Bilthoven 1964, 9-48.

Behalve de gebruikelijke of reeds aangegeven AFKORTINGEN, werden gebruikt :

CD = *Collectio decretorum ad sacram liturgiam spectantium ab anno 1927 ad annum 1947*, Romae 1941.

SRC = *Decreta authentica Congr. Sacrorum Rituum*, Romae 1898 vv.

ZUSAMMENFASSUNG

Mit Recht reagieren heutzutage viele gegen ein Christentum ohne Engagement in Mensch und Welt. Andererseits ist Christsein mehr als nur ein authentisches Erleben von Menschsein in bloss „innerweltlichem" Sinn. Gewiss darf man die betende Begegnung mit Gott in ihrer eigenen Bedeutung nicht trennen von Mitmenschlichkeit und Anerkenning irdischer Werte. Sie verliert sich allerdings darin nicht wie ein anonymes Element. Gerade weil Gott uns als „Immanuel" entgegentritt, bestehen Christen auf Gottesverehrung. Durch Christus und im Heiligen Geist kann und darf der Mensch sich Gott nähern: im innerlichen Kult seines persönlichen Gebetes; im gemeinsamen Kult, in dem der soziale Charakter jedes Betens sich äussert. Christlicher Kult ist eine wirkliche Begegnung zwischen Gott und Menschen; darum ist aus der Sicht des Menschen das Gebet, wohl oder nicht mit rituellen Handlungen verbunden, darin ein unentbehrlicher und daher immer anwesender Bestandteil. Weniger wichtig ist denn auch die Frage, ob es sich um Formulargebet handelt oder nicht; ob hier und jetzt wohl oder nicht von „liturgischem" Gebet die Rede ist. Primärer Aspekt alles Betens bleibt die Tatsache, dass Gott sich liebevoll des Menschen erbarmt, der Mensch seinerseits in Lobpreis und Bitte antworten kann.
Hier stellt sich die Frage: *welche Stellung nimmt im Gebet der Lobpreis ein?* Zur Beantwortung kann man von der kirchlichen Praxis und Lehre ausgehen, wobei die am Rande davon entstandenen Formulierungen besondere Aufmerksamkeit verdienen. In dieser Perspektive wird besonders reflektiert auf die kirchlichen Dokumente bezüglich der römischen Liturgie vom Motu Proprio Pius' X. bis einschliesslich der Konstitution des II. vatikanischen Konzils; diese werden hier nur als Niederschlag kirchlicher Tradition und religiöser Sensibilität des jeweiligen Augenblicks betrachtet.
Anschliessend daran folgt ein Versuch zu einer Synthese über das Gebet als Lobpreis; hierin sollen sowohl die Gegebenheiten aus der Überlieferung wie die aus dem heutigen Denken und Empfinden zur Geltung kommen.

* *
*

Solange der Mensch noch „unterwegs" ist, kann in seinem Gebet der eine Aspekt nicht ohne den anderen bestehen: immer muss er um Gottes Hilfe und Vergebung flehen; zugleich aber ist die Verherrlichung dessen Heilstaten da. Freilich betont er leicht die Bitte und ist er wenigstens in der Praxis dazu geneigt, den Lobpreis zu vernachlässigen. Trotzdem soll in jedem Beten der Lobpreis einen Platz einnehmen.
Im Alten Testament spielt das Bittgebet selbstverständlich eine wichtige Rolle. Daneben, ja quer dadurch, tritt das Loben und Preisen als Dominante hervor. Dies ergibt sich u.a. aus einer Studie der Psalmen und der Anwendung des hebraïschen Verbs „hoda".

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Anwendungen und die Bedeutung des Verbs „barak". Wir stossen hier auf die jüdische „Beraka", die in ihrer höchstentwickelten Form vier Hauptelemente umfasst: das lobpreisende Anrufen im Hinblick auf Gottes Wohltaten; die Anamnese; die von ihr eingegebene Bitte; die Doxologie, die auf die Dauer solch ein Gebet beschloss. Wie und in welchem Sinn die Beraka Gott verherrlicht, zeigt sich z.B. an Hand der jüdischen „Tefilla".

Die oben angegebene Struktur ist auch im Gebet des Herrn zurückzufinden, das als christliche Tefilla bezeichnet werden kann.

Die „verchristlichte" Beraka findet ohne Zweifel ihren Ausdruck in Didache 9-10, in den neutestamentlichen Berichten über Brotvermehrung, Episode zu Emmaus und Einsetzung der Eucharistie, wie auch im biblischen Zeugnis über Gebete von Jesus selbst. Bemerkenswert ist hier, dass εὐχαριστεῖν und εὐλογεῖν beide das hebräische „hoda" wiedergeben und also auf ein dankendes Loben deuten.

Es fällt auf, dass Paulus für die Ausdrücke εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν Vorliebe hat. Die Frage ist, ob diese bei ihm eine andere Bedeutung haben als in den vorher betrachteten Texten. U.a. gegen A. Hamman, müssen wir aus den verschiedenen Briefen folgern, dass bei Paulus der jüdische Hintergrund des Lobpreises und namentlich des lobpreisenden Bekennens keineswegs verlorengegangen sind.

Von dieser Sicht aus ist es einleuchtend, zu untersuchen, wie der Gebrauch dieser Ausdrücke und deren lateinischen Äquivalente sich in verschiedenen Dokumenten aus der altchristlichen Tradition vorfindet. Hier entdeckt man auch das Ineinandergreifen von dankendem Lobpreis und Opfer.

Die vorrangige Stellung des Lobpreises bietet sich auf eine spezifische Weise an in den Cantica „Magnificat", „Benedictus" und „Nunc dimittis", den paulinischen Schriften, mancher Stelle in der stark hymnischen Apokalypse des Johannes und in den „psalmi idiotici". Auch die neutestamentlichen Texte über Prophezeien und über Beten in Ekstase unterstreichen den besonderen Wert des Lobpreises. Ein Rückblick auf hymnische Äusserungen in den alttestamentlichen Schriften lässt aufs neue die Kontinuität zwischen dem Beten im Alten und im Neuen Testament erscheinen.

Genannter Primat des dankenden Lobes findet sich auch in den Gebetsgottesdiensten vor, namentlich in den Lobpsalmen, den verschiedenen Hymnen, dem Alleluja und der Tradition der Fürbitten.

In der Zeit der Kirche bis zum Mittelalter war die Einsicht bezüglich der primären Stellung des Lobpreises so selbstverständlich, dass die Fälle, in denen ex professo hierüber gehandelt wird, weniger zahlreich sind als man vielleicht erwarten würde. Allerdings fehlen weder direkte noch sehr viele indirekte Anweisungen. Wie zu erwarten ist, betrifft es hier meistens Reflexionen auf die Praxis des Kultes und des geistlichen Tuns.

Die Bedeutung des Lobpreises als des „summum" des Gebetes in seinen verschiedenen Aspekten wird in der patristischen Literatur wiederholt hervorgehoben. Ebenso tritt sie in der Regula Benedicti, in der Erscheinung der „Akoimeten" im Osten und der „laus perennis" im Westen nach vorne.

Gerade im Rahmen mehrerer Auslegungen des Vaterunser, das auch in der Patristik als das Vorbild jedes christlichen Gebetes gilt, wird der spezielle Sinn des Lobes und Dankes entfaltet. Die Kontinuität mit dem jüdischen Beten in der

Form der Tefilla wird besonders sichtbar, wo Tertullianus und Augustinus ausdrücklich auf die erwähnte Gebetsgewohnheit und -struktur zurückgreifen.

Im allgemeinen kann man sagen, dass am Anfang des Mittelalters die Frömmigkeit monastisch gefärbt ist. Dies gilt vom Klerus, aber auch von den Laien; in diesem Zusammenhang lassen sich mehrere Entwicklungen beispielhaft aufzeigen.
Die Thematik der Kirchenväter in bezug auf das Gebet als Lobpreis setzt sich durch bei Autoren wie Jean de Fécamp, Anselmus und Petrus Damiani. Der Beginn einer neuen Frömmigkeit meldet sich bei Bernardus, der sich aber zugleich bewusst dem alten Mönchtum und dem früheren theologischen Denken zuwendet. Das neue Empfinden tritt, ohne das Band mit der Vergangenheit zu verlieren, bei „Sängern" wie Franciscus von Assisi und Jacopone da Todi in Erscheinung, in deren Liedern das Lob Gottes alles durchdringt.
Schon im Vorangehenden wurde klar: in der Überlieferung des christlichen Gebetes wird das Thema des Lobpreises häufig „verhüllt" in dem des Liebhabens und Kennens, deren Uneigennützigkeit im Lobpreis zum Ausdruck kommt. Die Tradition der Mystik nimmt in diesem Phänomen eine besondere Stellung ein. — Besondere Aufmerksamkeit verdienen hier Gertrudis von Helfta und Mechtildis von Magdeburg, wie auch die grossen Mystiker aus dem Rheinland, eine Schrift wie die „Peerle", die spanische Mystik, Franciscus von Sales und die sogenannte französische Schule. Selbst da, wo Theologie und Streben nach Vereinigung mit Gott auseinandergehen, bleibt der Nachdruck auf das Lob Gottes bewahrt. — Auf eine ganz eigene, aber nicht weniger ausdrucksvolle Weise wird der dankende Lobpreis gelebt in der Geschichte der hesychastischen Mystik.
Auffassungen über das Gebet zollen zweifellos noch heutzutage dem, was die grossen Theologen des späteren Mittelalters darüber geschrieben haben, Tribut. Von besonderer Wichtigkeit sind die Auseinandersetzungen des Aquinaten, dessen Auffassung einer nuanzierter Exegese bedarf; jedenfalls aber erkennt er dem dankenden Lobpreis eine hervorragende Funktion zu. Die kontinuierliche Linie von der frühchristlichen Tradition bis in die mittelalterliche Scholastik ist weiterhin zu erläutern an Hand des Themas der Aufmerksamkeit beim Gebet. Diese Kontinuität leuchtet nicht weniger auf in den Erörterungen Bonaventuras, dessen geistliches Klima im Franziskanerorden und bei den ihm verwandten Denkern und Betern sich fortsetzt.

Gerade im Zusammenhang mit dem Thema dieser Untersuchung stellt sich das Problem der spätmittelalterlichen Misstände im religiösen Leben und seinem Ausdruck im öffentlichen Kult. Gewiss gab es vielfältiges blühendes, alles durchdringendes religiöses Leben von oft grosser Tiefe und Innigkeit. Trotzdem bleibt die Tatsache bestehen, dass es zahlreiche und tiefgreifende Misstände gab, ja dass gerade in der Vielfalt und Fülle des spätmittelalterlichen Kirchen- und Gottesdienstwesens die Ursachen oder wenigstens die Anlässe zu einem Verfall sichtbar werden. Jedoch verliere man nicht aus dem Auge, dass es bereits in der vorreformatorischen Zeit Reformversuche und während der Reformation auch im katholischen Raum Bemühungen gab, die berechtigten Anliegen einer Erneuerung aufzugreifen und ihnen zum Durchbruch zu verhelfen. Die Reformation hat hier nur einen teilweisen und frag-würdigen Wandel gebracht. Man muss sogar zugeben, dass gerade durch die Reformation be-

stimmte Entwicklungen blockiert wurden. Erst heute erleben wir einen neuen Aufbruch, der manchmal in erstaunlicher Weise an die Bemühungen und Versuche erinnert, die damals unternommen, aber in mancher Hinsicht verschüttet worden sind.

Der Primat des dankenden Lobpreises tritt bei Luther besonders deutlich zutage, wenn man in seinen Schriften seine Lehrsätze und praktische Anweisungen über das Sakrament der Eucharistie wie auch seine Bestrebungen bezüglich der Kirchenmusik studiert. Das „Gott allein die Ehre" beherrscht nicht weniger das Denken und Tun Calvins, wie bei Bucer der dankende Lobpreis eine zentrale Stellung einnimmt. In diesem Rahmen verdient auch ein Zeugnis, wie es sich in den „Preces Privatae" des Lancelot Andrewes findet, besondere Beachtung. — Trotz konstatierbarer Einseitigkeiten hat ohne Zweifel das Konzil von Trient recht positive Bedeutung für die Erneuerung der Frömmigkeit; in seinen Dokumenten wie auch im Catechismus Romanus kommt das Moment des Dankens und Lobens zur Geltung.

Mit grossem wissenschaftlichem Ethos und in historisch-kritischem Studium verlegen sich im XVII. Jahrhundert Gestalten von hohem intellektuellem Niveau auf die Erarbeitung und Verbreitung einer sauberen Sicht dessen, was Kult ist. Zu erwähnen sind hier u.a. die Messerklärungen von Bona und Le Brun. In derselben Zeit zeigen sich allerdings auch jansenistische Bestrebungen, die oft dem Lobpreis wenig Raum lassen. Andererseits existiert auch in diesem Geistesklima die Tendenz, um die Anbetung Gottes in biblischem und patristischem Sinn ins Zentrum zu stellen. Dies setzt sich namentlich im XVIII. Jahrhundert durch; man denke hier an das Rituale von Alet und an einen Schriftsteller wie Duguet. In der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts lässt ausserdem eine Bewegung stark von sich hören, die in der Geschichte der katholischen Kirche ihre schärfste Bezeichnung durch das Wort „Quietismus" gefunden hat. In diesem Gesamtzusammenhang sind ferner die „neo-gallikanischen" Missalien und Breviere, französische Katechismen, deutsche und niederländische Gebetsbücher einer Untersuchung wert. Die verschiedenen Weisen, auf die der Lobpreis Gottes im XVII. und XVIII. Jahrhundert gelebt und ausgedrückt wird, können auch auf dem Hintergrund des Barock gesehen werden, dessen Frömmigkeit ausgeprägt die Signatur des Gotteslobes trägt und in mancher Hinsicht bis in unsere Tage weiterlebt. Zum Abschluss der besprochenen Periode sind Bemerkungen über Alfonsus von Liguori geeignet, das Gesamtbild abzurunden.

Die Erscheinung der „Aufklärung" ist von besonderem Wert für das Verstehen mancher Bestrebungen in der heutigen Theologie und Pastoral, nicht zuletzt bezüglich des Gebetes; dies lässt sich an verschiedenen Punkten aufzeigen. In der Zeit der Romantik bis zur Jahrhundertwende steht, obwohl in oft sehr zeitbedingten Fassungen religiöser Erfahrungen, der Lobpreis Gottes im Zentrum; in dieser Perspektive fällt Licht auf Andachtsformen wie „Ewige Anbetung" und auf den Einfluss, der namentlich von Guéranger und von Beuron ausging. Unser eigenes Jahrhundert brachte die pastoralliturgische Bewegung eines Beauduin und die von ihm inspirierten Unternehmungen in Belgien und in den Niederlanden. Dank und Lobpreis kennzeichnen gleichfalls die Bemühungen Guardinis um eine erneuerte Spiritualität. In diesem Klima erschien das erste kirchliche Dokument, das die Liturgische Bewegung ausdrücklich stimulierte: das Motu Proprio Pius' X., das in erster Instanz von dem kirchlichen Gesang handelt, im tiefsten Grunde aber das Kultbewusstsein in allen Schichten

des gläubigen Volkes fördern will. Manches Dokument wird darauf folgen, bis in der Konstitution „Sacrosanctum Concilium" von 1963 vieles von dem, was während sechzig Jahre in der Kiche mancherorts gewachsen ist, einen Niederschlag findet, der für die Zukunft richtunggebend ist und in dem der Primat des Lobpreises Gottes biblisch und patristisch neu begründet wird.
Eine Betrachtung des genannten Textmaterials kann am besten von einer Analyse einiger Schlüsselworte ausgehen, wie z.B.: „cultus", „pietas", „divinum officium" und „opus Dei", „religio" und „gloria (laus) Dei". Von hier aus lassen sich Grundlinien zeichnen, die für die Erlangung einer vertieften Einsicht in das Lob Gottes besonders wichtig zu sein scheinen. Dies zeigt sich in der allmählichen Entwicklung von Theologie und Sprachgebrauch dieser Dokumente. Im letzten Kapitel wird der Versuch gemacht, diese Ansätze weiterzuführen.

Wenn wir auf den Fragenkreis reflektieren, welche Bedeutung die vorgefundenen Gegebenheiten aus der Tradition für den Christen von heute haben, stossen wir auf manche Schwierigkeit, die sich aus dem jetzigen Gottes-, Menschen- und Weltbild ergibt, soweit dieses greifbar ist. Hier spielt das Phänomen der Säkularisierung eine ungemein wichtige Rolle. Autoren wie Schoonenberg, Schillebeeckx und K. Rahner reichen uns einen Leitfaden für eine positive Auseinandersetzung, in der verschiedene Elemente aus dem heutigen Denken und Empfinden verarbeitet werden sollen. Besonders ist dabei zu betonen, dass „Gedenken" und „Erwarten" wesentliche Themen der Gegenwart Gottes in unserem Äon sind und dass dies bestimmte Konsequenzen impliziert.
Schon bei der Erörterung von Möglichkeit und Form der Anbetung Gottes kam notwendigerweise das Gottes- und Menschenbild zur Sprache. Von diesen Gegebenheiten her muss genau dargelegt werden, wer Gott und wer der Mensch ist — die „Partner", die sich im christlichen Kult treffen; hierbei ist zu bemerken, dass in den folgenden Überlegungen „Kult" im strikten Sinne des Wortes gemeint ist, dass dieser aber zugleich keineswegs isoliert von Mitmensch und Welt gesehen wird. — Der Gott, dem wir begegnen, ist der eminent wirkliche Gott, wie Er sich in der konkreten Heilsgeschichte offenbart. Er ist allerdings der „Unsichtbare" — hier wie auch sonst in dieser Studie wird ein von Prof. Bouman in Vorlesungen entwickeltes Thema aufgegriffen —, und Er ist uns offenbar durch Christus in der Einheit des Heiligen Geistes. In dieser Perspektive verdienen die herkömmlichen Gebete zu Gott Vater, zu Christus dem Herrn und zum Heiligen Geist eine Untersuchung, zu wem sich der Mensch faktisch gewendet hat und wendet. — Wer ist der Mensch, der sich diesem Gott zu nähern imstande ist? Er ist der „Adam", das „Bild Gottes", das der neue Adam Christus in ihm wiederhergestellt und noch wunderbarer erneuert hat. Der Mensch bildet die innigste Einheit von Geist und Leib. Als solcher steht er in dem universalen Bunde zwischen Gott und Schöpfung. Dieser Bund konkretisiert sich besonders in der „ek-klèsia" durch Christus im Heiligen Geist. Auf diesem Hintergrund fällt auf die Zweieinigkeit von persönlichem und sozialem Aspekt des Gebetes ein besonderes Licht.
Die bis jetzt aufgezeigten Elemente müssen in einer expliziten Betrachtung über den Begegnungscharakter des christlichen Kultes geordnet und ergänzt werden. Dazu ist ein Blick auf die konkrete Entwicklung in der Geschichte des Heiles

notwendig, wobei der wachsende innere Zusammenhang zwischen Gottes- und Menschenbegegnung deutlich an den Tag tritt. Nicht zu übersehen sind zugleich Bedeutung und Bildhaftigkeit der Ausdrücke für die Gottesbegegnung, wie „Opfer", „commercium" und dergeichen. — Die Antwort des Menschen auf die Tat Gottes hat das Staunen als „principium" und ist — mit allen Implikationen konkreter mitmenschlich-welthafter Existenz — eine Anbetung Gottes durch das ganze Dasein. Auch in diesem Zusammenhang verdient hervorgehoben zu werden, dass die Antwort auf den zur Begegnung einladenden Gott im menschlichen All-tag konkretisiert werden muss. Hier zeigt sich namentlich auch die Bedeutung der ganz konkreten „realia" von Welt und Mensch.
Die menschliche Existenz ist wesentlich bipolar (was heisst in diesem Zusammenhang eigentlich „simul justus et peccator"?). Die Eigenart dieser Bipolarität besteht bezüglich des Gebetes darin, dass die Bitte zwar einen wensentlichen Platz einzimmt, aber der dankende Lobpreis im Zentrum steht. In diesem Loben ist in der genetischen Ordnung die Initiative Gottes primär, in der Ordnung der Werte aber steht die Ehre Gottes an erster Stelle; dieses Lob ist in besonderer Weise eschatologisch ausgerichtet — es realisiert sich daher als Teilnahme an der „himmlischen Liturgie". Freilich hat „Lobpreis" — dies gilt selbstverständlich auch von allen verwandten Ausdrücken — in den Ohren vieler Menschen einen so feierlichen Klang oder scheint so abgestumpft zu sein, dass ein Gefühl des Unbehagens entstehen kann. Eine Neubewertung des Lobpreises, dessen Sinn in dieser Untersuchung von verschiedenen Seiten her aufgehellt werden sollte, ist hier m.E. am Platz. Das preisend vor Gott stehen ist der hervorragendste Akt, den der Mensch setzen kann. Dies betrifft den „geistlichen Kult", den der Mensch in christlicher Säkularität *und* im expliziten Beten, in besonderer Weise in den Sakramenten und vor allem in der Eucharistie darbringt.

* *
*

Dieses Ergebnis kann — besser als in jeder eigenen Formulierung des Verfassers — mit dem „grossen Lobpreis" des römischen Missale zusammengefasst werden:

„Durch ihn
und mit ihm und in ihm
ist dir, Gott, allmächtiger Vater,
in der Einheit des Heiligen Geistes
alle Herrlichkeit und Ehre
jetzt und in Ewigkeit.
Amen".

Nordwalde/Westf., November 1967

Opus, quod inscribitur GEBED ALS LOFPRIJZING *in leer en praktijk van de kerk*, auctore A. J. M. Blijlevens, ex auctoritate Excellentissimi ac Reverendissimi Episcopi Buscoducensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Dr. W. K. Grossouw,
Theologiae Facultatis Decanus

Noviomagi, die 19 Augusti 1968

STELLINGEN

I

Authentieke vroomheid veronderstelt steeds een levende verhouding tot haar verleden.

II

Uit een onderzoek naar de toentertijd in het westen gangbare opvattingen over en formulieren van de eucharistische viering enerzijds en de hervormingspogingen hieromtrent van Luther c.s. anderzijds blijkt, dat Luther vaak een echt „Anliegen" vertegenwoordigde en tevens dat hij meermalen laat-middeleeuwse ontwikkelingen tot hun uiterste konsekwenties heeft doorgetrokken.

III

Het „tutto di Dio", waarin Alfonsus van Liguori de ideale verhouding tot God bij voorkeur karakteriseert, omvat, hoewel weinig expliciet op de voorgrond tredend, in diens bedoeling en beleving de aandacht voor de glorie Gods als eminent element.

IV

De arbeid in liturgicis van Lambert Beauduin en van de beweging waartoe hij de stoot heeft gegeven was sterk pastoraal gericht.

V

Het sacrificiële element in de viering der eucharistie vindt zijn rituele uitdrukking in het gebed van lofprijzing en dankzegging dat de anafora is.

VI

De dankende lofprijzing Gods is zozeer verweven met het liefdevol kennen van de mens dat zij diens meest eminente akt is; ze is echter uiteraard verbonden met smeekgebed.

VII

E. Lengeling beweert met recht: „'Pastoralliturgie' ist eine aus den Schwierigkeiten der gewordenen Liturgie sich ergebende Aufgabe, ist im Grunde aber eine Tautologie" (HThG II (1963), 91).

VIII

Terecht zegt J. van der Ploeg, in aansluiting op de mening van C. Westermann: „il n'y a pas de prière qui soit sans quelque louange, et pas de louange qui ne contient quelque prière, ou du moins quelque allusion à une faveur qu'on voudrait obtenir. Ces deux attitudes fondamentales, jaimais isolées, sont à considérer lorsqu'on étudie les genres littéraires des psaumes qui en sont dérivés". (Zie *Réflexions sur les genres littéraires des psaumes*, in: Studia Biblica et Semitica, Theodoro Christiano Vriezen dicata, Wageningen 1966, 265-277, hier 268.)

IX

We moeten veeleer spreken van ortho*praxie* dan van ortho*doxie* in het Oude Testament.

X

Juist ook in verband met de feitelijke privatiseringstendens in de ontmythologisering der Heilige Schrift blijkt de noodzaak van ontprivatisering in het verklaren van diezelfde Heilige Schrift.

XI

Terecht meent B. van Iersel, dat bij R. Bultmann het menselijk spreken ten onrechte wordt gereduceerd tot het objektiverende en het existentiale spreken. (Zie *Ontmythologiserende schriftuitleg?*, in: Geloof in kenterend getij. Peilingen in een seculariserend christendom, onder red. v. H. van der Linde en H. Fiolet, Roermond-Maaseik 1967, 136-162, vnml. 151vv.)

XII

Eenzijdige aandacht voor plicht en wet kan een belemmering zijn voor de aandacht voor het goede en de goedheid.

XIII

Een studie over waarde van plicht en wet moet uitgaan van de kennis van het goede.

XIV

Uitsluitende aandacht voor het rationele is onvoldoende grondslag voor de ontwikkeling van een gezond cultisch besef.

XV

Het provinciale karakter van de theologie van het katholieke, christelijke westen dient mede door meer bewuste konfrontaties met de tradities van het orthodoxe oosten overwonnen te worden.

XVI

De telkens weer herhaalde pogingen om uit de leer over het rijk Gods en de voorstelling van Christus als koning politieke munt te slaan zijn oorzaken van het feit, dat de relatie tussen geloof en wereld, kerk en maatschappij, heil en politieke werkelijkheid vaak onduidelijk en tezeer affektief geladen wordt benaderd.

XVII

Zowel op praktische als morele gronden dient het, nog veelvuldig door de nederlandse overheidsinstellingen gehanteerde, systeem van de publieke aanbesteding van werken als verouderd en verwerpelijk aangemerkt te worden.